بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

قال الشيخ الامام العالم سيد أهل زمانه شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكى، تغمده الله بمغفرته ورحمته :

الحمد لله باسط الأرزاق فى الآفاق، وواهب النعم أطواقا فى الأعناق، ورافع السموات السبع الطباق، مزينة بكواكب الإشراق، ومشحونة بالملائكة القيام بوظائف العبودية لجلال الربوبية على ساق فى اتساق، العالم بهواجس الخواطر فى الدياجى الغساق، المريد فلا كائن فى الكونين إلا بقدره وقدرته يُساق، القاهر فأيسر سطوه على من عصاه لا يطاق، المحسن فسوابغ نعمه وموارد كرمه تدفق أى إدفاق، الواحد فى صفات علائه فلا نظير ولا شبيه له على الإطلاق.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة أحوز بها قصب السباق يوم التلاق.

وأشهد أن سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله، أرسله والدماء تراق، وعواصف الضلال لها إرعاد وإبراق، وقد استولى الشيطان اللعين على بنى آدم فخيّم عليهم برواق، واعتقد حصول أمنيته من آدم وذريته وأنه قد فاق. فلم يزل رسول

الله صلى الله عليه وسلم يجاهد فى الله حق جهاده بالمعجزات الباهرة ، والمواعظ البالغة ، والسمهرية العالية ، والسيوف الرقاق . حتى خزى الشيطان وحزبه وخضعت منهم الأعناق ، فتارة بالقتل وطورا بالأسر وحينا بالاسترقاق . واستولى حزب الله فى الآفاق على أهل الشقاق والنفاق ، وعلت أعلام التوحيد فى جميع الأقطار وخفق الشرك أى إخفاق ، فأقيمت المناسك وسيقت النسائك وأمنت فى السباسب الرفاق . وعصم المال المنهوب ، والعرض المثلوم ، والدم المهراق . واتصل عجيج الأصوات بين الأرضين والسموات بأنواع التسبيح والتمجيد والتحميد فى رؤوس المنابر وشواهق المنائر فى جميع الآفاق ، وطهر البيت الحرام من فواحش رجس الأصنام ومعاقد الآثام ، وسالت إليه جميع الأباطح بأعناق النياق يحملن من الأولياء والأصفياء كل نجيب نجيب مشتاق ، فكمل الدين واستقر اليقين ودام العز والتمكين إلى يوم الجمع والسياق .

صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه ، صلاة يجزيه الله تعالى بها أفضل الجزاء عن أعظم المشاق ، ونسعد بها سعادة الأبد على مر الأمد ، ونحوز بها أفضل الخلاق عن غير إخلاق .

أما بعد[1] : فإن كتاب تنقيح الفصول فى اختصار المحصول كان الله يسره علىّ ، ليكون مقدمة أول كتاب الذخيرة فى الفقه ، ثم رأيت جماعة كثيرة رغبوا فى إفراده عنها واشتغلوا به ، فلما كثر المشتغلون به رأيت أن أضع له شرحا يكون عونا لهم على فهمه وتحصيله ، وأبين فيه مقاصد لا تكاد تُعلم إلا من جهتى ؛ لأنى لم أنقلها عن غيرى ، وفيها غموض ، وأوشح ذلك -إن شاء الله تعالى- بقواعد جليلة وفوائد جميلة ابتغاءً لثواب الله عز وجل ووجهه الكريم ؛ وهو الوهاب لكل نعمة، والدافع لكل نقمة ، وهو ولينا فى الدنيا والآخرة،والمسئول بجلاله

(١) فى كشف الظنون أن أول متن التنقيح فى الأصول للقرافى : الحمد لله ذى الجلال الخ. ولم يوجد فى النسخ المطبوعة ، ولا المخطوطة .

المبتهل لعلائه فى الإعانة على خلوص النية وحصول البغية فى جميع الأعمال من الأقوال والأفعال، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وقع فى الخطبة : أنزل الرسالات المشتملة على الخيرات وفضلنا بها وفيها على سائر الفرق والعصابات.

معنى فضلنا بها: أن مخاطبة الله تعالى عباده تشريف لهم، فنحن مفضلون بها أى بالمخاطبة بها، ومعنى فيها : أى أنزل فيها قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس »[1] فنص فى هذه الرسالة العظيمة على تفضيلنا على جميع الأمم، فلو لم ينزل الله تعالى هذه الآية فى القرآن لكنا مفضلين بها لا فيها، فلما أنزلها صرنا مفضلين بها وفيها.

* * *

(١) ١١٠ البقرة.

الباب الأول

فى الاصطلاحات

وفيه عشرون فصلا

الفصل الأول

فى الحد

الحد : هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الاجمال .

إنما بدأت بالحد فى هذا الكتاب؛ لأن العلم إما تصور أو تصديق ، والتصديق مسبوق بالتصور ، فكان التصور وضعه أن يكون قبل التصديق ، والتصور إنما يكتسب بالحد كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان ، فكان الحد متقدما على التصور المتقدم على التصديق ، فالحد قبل الكل طبعاً ،فوجب أن يقدم وضعا ؛ فلذلك تعين تقديم الحد أول الكل ، وهذا السبب أيضاً فى تقديم الباب الأول فى الاصطلاحات ؛ فإن الاصطلاحات هى الألفاظ الموضوعة للحقائق ، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب، والمفيد قبل المفاد ، فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعا، فوجب أن تتقدم وضعا .

قال الغزالى فى مقدمة المستصفى(1) : اختلف الناس فى حد الحد فقيل : حد الشىء هو نفسه وذاته ، وقيل : هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع . فقال ثالث : تصير حينئذ هذه المسئلة مسئلة خلاف ، وليس الأمر كما قال هذا الثالث ؛ فإن القائلين الأولين لم يتواردا على محل واحد ، بل الأول اسم الحد

(1) انظر المستصفى ص ٣٣ ـ ٣٢ طبعة مكتبة الجندى ، وإن كان المعنى واحدا فإن التعبير مختلف .

عنده موضوع لمدلول لفظ الحد ، والثانى : اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ، ومتى كان المعنى مختلفا لم يتوارد فلا خلاف بينهما . . قال : والمختار عندى أن الشيء له فى الوجود أربع رتب — حقيقة فى نفسه وثبوت مثاله فى الذهن ويعبر عنه بالعلم التصورى . الثالث: تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهى العبارة الدالة على المثال الذى فى النفس . الرابع: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهى الكتابة ، والكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه ، واللفظ تبع للعلم ، والعلم تبع للعلوم . فهذه الأربعة متطابقة متوازية ، إلا أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان فى الأعصار والأمم ، والآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان فى الأعصار والأمم ، لأنهما موضوعان بالاختيار . والحد مأخوذ من المنع ، وإنما استعير لهذه المعانى لمشابهتها فى معنى المنع . قلت ومنه سمى السجان حداداً لأنه يمنع المعتقل من الخروج من السجن ، وسميت الحدود حدودا لأنها تمنع الجناة من العود إلى الجنايات .

قال: فانظر أين تجد المشابهة فى هذه الأربعة ، فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك فى أنها حاضرة للشيء بخصوصه ، لأن حقيقة كل شيء ليست لغيره وثابتة له فهى جامعة مانعة ، وإذا نظرت إلى الصورة الذهنية وجدتها أيضاً كذلك والعبارة أيضا كذلك لأنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق ، والكتابة مطابقة للفظ المطابق فهى مطابقة ، فقد وجدنا المنع والجمع فى الكل ، غير أن العادة لم تجر بإطلاق اسم الحد على الكتابة ولا على العلم ، بل اللفظ والحقيقة فقط ؛ فاللفظ مشترك بينهما ، وكل واحد منهما يسمى حدا ، واللفظ المشترك لا بد لكل مسمى من مسمياته من حد يخصه ، فمن حد المعنى الأول قال القول الشارح : ومن حد الثانى قال حقيقة الشيء ونفسه . قلت : قال غيره لكل حقيقة أربع وجودات : وجود فى الأعيان ووجود فى الأذهان ووجود فى البيان ووجود فى البنان . يريد الأربعة المتقدمة .

مسئلة : قال هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدان ؟ قال أما اللفظى والرسمى فلا ينضبط عددهما لإمكان تعدد اللفظ الدال على الشيء وجواز تعدد

لوازم الشيء ، فمن كل لازم رسم ، ومن كل لفظ يؤلف دلالة.قلت : ومعنى قولنا في حد الحد : إنه شرح مادل عليه اللفظ ، نعني باللفظ لفظ السائل ، فإنه إذا قال : ما حقيقة الإنسان؟ فقلنا له هو الحيوان الناطق،فهو إن كان عالما بالحيوان وبالناطق فهو عالم بالإنسان.وإنما سمع لفظ الإنسانولم يعلم مسماه وعلم أن لهمسمى غيرمعنى؟

فبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقلنا له : هو الحيوان الناطق فصار مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر إلى اللفظ لا بالنسبة إلى مسمى اللفظ في نفسه ، ولا بالنسبة إلى الحقيقة ، وإن فرضناه جاهلا بحقيقة الإنسان فقد حددنا له بما هو مجهول عنده، فوجب حينئذ أن يكون حدنا باطلا ، لأن التحديد بالمجهول لا يصح، لكنه صحيح فدل ذلك على أنه كان عالما بالحقيقة ، فما أفاده حينئذ لفظنا إلا بيان نسبة اللفظ إلى المعنى الذى يسأل عنه .

فإن قلت: هل يتصور أن يكتسب بالحد حقيقة مجهولة فإن ماذكرته يمنع من ذلك ؟ قلت : لا شك أن من لم يعرف الحبر قط إذا سأل عنه يمكننا أن نقول له :هل تعرف الزاج والعفص والسواد والماء؟[1] فيقول : نعم ، فنقول ، له : اعلم أنه عبارة عن ماء العفص والزاج يجمع بينهما فيحدث حينئذ السواد ، فهذا هو الحبر؛فيئول الحال إلى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائط المعلومة له ، أما تعريفه بما يجهله فلا سبيل إليه ، والهيئة الاجتماعية وقعت فى نفسه بعد أن كانت مجهولة ، بخلاف المثال المتقدم فى الإنسان ، ومع هذا فلا تخرج هذه الصورة عن الحد المتقدم ، وإنما شرحنا ماكان مجملا بألفاظ بسائط الزاج وغيره .

وهو غير المحدود إن أريد به اللفظ وعينه إن أريد به المعنى .

هذا هو إشارة إلى القولين المتقدمين اللذين حكاهما الغزالى ، ولا شك أن لفظ الحيوان والناطق الذى وقع فى التحديد هو غير الإنسان ، ومدلول هذا اللفظ هو عين الإنسان .

---

(١) هى المواد المكونة للحبر .

وشرطه أن يكون جامعا لجملة أفراد المحدود مانعاً من دخول غيره معه

الحد أربعة أقسام : جامع مانع ، ولا جامع ولا مانع ، وجامع غير مانع ، ومانع غير جامع . وأمثلها كلها بالإنسان. فقولنا الحيوان الناطق فى حد الإنسان هو الجامع المانع . وقولنا فى حده : هو الحيوان الأبيض ما جمع ، لخروج الحبشة وغيرهم من السودان ، وغير مانع لدخول الإبل والغنم والخيل والطير البيض .

وقولنا فى حده : هو الحيوان جامع غير مانع ، لجمع جميع أفراد الإنسان لم يبق إنسان حتى دخل فى لفظ الحيوان ، وما منع لدخول الفرس وغيره فى حده . وقولنا فى حده هو الحيوان ، الرجل مانع لأنه لا يتناول هذا اللفظ إلا الإنسان ، وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه ، فهذه الأربعة ليس فيها صحيح إلا الأول وهو الجامع المانع، والثلاثة الأخر باطلة لعدم الجمع أو عدم المنع أو عدمهما. والحد إنما أريد للبيان، وليس بيان الحقيقة بأن يترك بعضها لم يتناوله الحد ، فيعتقد السائل أنه ليس منها أو يدخل معها غيرها فيعتقد أنه منها فيقع فى الجهل ، وإنما قصد الخروج منه بسؤالنا ، وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ باللفظ على ما سيأتى . وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد ، وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس ، فالجامع المانع هو : المطرد المنعكس .

قاعدة : أربعة لا يقام عليها برهان ولا يطلب عليها دليل ولا يقال فيها لـمَ ؟ فإن ذلك كله نمط واحد ، وهى : الحدود والعوائد والإجماع والاعتقادات الكائنة فى النفوس، فلا يطلب دليل على كونها فى النفوس بل على صحة وقوعها فى نفس الأمر.

فإن قلت: فإذا لم يطالب على صحة الحد بالدليل ونحن قد نعتقد بطلانه، فكيف الحيلة فى ذلك ؟

قلت: الطريق فى ذلك أمران . أحدهما : النقض كما لو قال : الإنسان عبارة عن الحيوان ، فيقال له : ينتقض عليك بالفرس فإنه حيوان مع أنه ليس بإنسان. وثانيهما : المعارضة كما لو قال : الغاصب من الغاصب يضمن لأنه غاصب ،أو ولد

المغصوب مضمون لأنه مغصوب ؛ لأن الغاصب هو من وضع يده بغير حق ، وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصبا ، فنقول : نعارض هذا الحد بحد آخر وهو أن الغاصب هو رافع اليد المحقة وواضع اليد المبطلة وهذا لم يرفع يداً محقة فلا يكون غاصبا .

ويحترز فيه من التحديد بالمساوي والأخفى وما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود والاجمال فى اللفظ .

المراد بالمساوى أى فى الجهالة كما لو سئلنا عن العرفج فنقول هو العرجفين وهما متساويان عند السامع فى الجهالة ، والأخفى نحو ما البقلة الحمقاء فيقال هى العرفج ؛ فإن البقلة الحمقاء هى أشهر عند السامع من العرفج والعرجفين . والجميع هى البقلة المسماة بالرجلة التى جرت عادة الأطباء يصفون بزرها لتسكين العطش ، ونظير هذه التعريفات فى الحدود : التزكية عند الحاكم ، فإذا طلب تزكية من لا يعرفه البتة فزكاه رجل آخر لا يعرفه البتة لا يحصل المقصود . أو أتاه من يزكى وهو لا يعرفه البتة ولا رآه أصلا ، والأول رآه الحاكم يصلى فى المسجد ، فهذا الثانى أخفى من الأول ، لجواز أن هذا الثانى لا يصلى البتة ، فهذا فى هذا المثال أخفى من الأول ، وفى المثال الأول مساو ، فكذلك فى الحدود لا يحصل المقصود بالتعريف ، كما لم يحصل المقصود بتلك التزكية .

وأمّا ما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود فهو قسمان ، تارة لا يعرف إلا بعد معرفته بمرتبة وتارة بمراتب . مثال الأول : قولنا فى حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به ، مع أن المعلوم مشتق من العلم ، والمشتق لا يعرف إلا بعد معرفة المشتق منه ، فلا يعرف المعلوم إلا بعد معرفة العلم ، والعلم لا يعرف إلا بعد معرفة المعلوم لوقوعه فى حد العلم فيلزم الدَّور ، وكذلك قولنا : الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ، فالمأمور والمأمور به مشتقان من الأمر ، فتعريف الأمر بهما دور كما تقدم ، وكذلك الطاعة تعرف بأنها موافقة الأمر ، فلا تعرف إلا بعد معرفة الأمر ، فتعريف الأمر بها دور .

القسم الثانى : وهو مالا يعرف المحدود إلا بعد معرفته بمراتب نحو قولنا

ما الزوج؟ فيقول الاثنان، فيقال ما الاثنان؟ فيقول المنقسم بمتساويين، فيقال ما المنقسم بمتساويين؟ فيقال الزوج، وقد عرفنا الزوج بما لا يعرف إلا بعد معرفته بمراتب، فهو أشد فساداً من القسم الأول.

وكان الخسروشاهي يجيب عن القسم الأول فى تلك الحدود فيقول: هى صحيحة لأن الحد هو شرح مادل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال فجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لأى شىء وضع، فيسأل عن مسمى العلم ما هو.

فإذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم مدلول هذه الألفاظ ويجهل مدلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور، وكذلك القول فى المأمور والمأمور به، وأما الإجمال فى اللفظ فهو أن يقال ما العسجد؟ فيقال العين، مع أن العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس والحدقة وعين الميزان وغيرها، وكل مشترك مجمل فلا يحصل مقصود السائل من البيان، بل ينبغى أن يقول: هو الذهب.

وقال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوز أن يدخل فى لفظ الحد: المجاز، وقال الغزالى فى مقدمة المستصفى «يجوز دخول المجاز إذا كان معروفا بالقرائن الحالية أو المقالية لحصول البيان حينئذ فلا يختل المقصود، وإنما المحظور فوات المقصود من البيان[1]».

وكذلك أقول أنا أيضاً فى اللفظ المشترك أنه يجوز وقوعه فى الحدود إذا كانت القرائن تدل على المراد به، فإنا إذا قلنا: العدد إما زوج أو فرد، فإنا لا نفهم من هذا الكلام إلا التنويع مع أن لفظة (أو) مشتركة بين خمسة أشياء التخيير والإباحة والشك والإبهام والتنويع[2] وكذلك إذا قلنا العالم إمّا جماد

(١) انظر المستصفى ص ٣٠ وما بعدها طبعة مكتبة الجندى.

(٢) المعروف أن أو حرف من حروف العطف وتفيد هذه المعانى الخمسة التى ذكرها المؤلف فمثال التخيير: تزوج هنداً أو أختها. وهى التى تأتى بعد الطلب فلا يجوز له الجمع بينهما ومثال الإباحة: ذاكر النحو او الفقه. ومثال الشك قوله تعالى «لبثنا يوما أو بعض يوم» ومثال الإبهام «وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين» وقد ذكر له المتأخرون معانى انتهت الى اثنى عشر. انظر حاشية العلامة الدسوقى صفحة ٦٥ وما بعدها.

أو نبات أو حيوان لم يفهم أحد إلا التوبيع لقرينة هذا السياق ، فإذا وقع مثل هذه السياقات فى الحدود لا يخل بالبيان فيجوز .

واتفقوا على أن الكنايات لا تجوز فى الحدود لأنها أمر باطن لا يطلع السائل عليه فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جزما ، فلا يجوز أن يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك ، بل لا بد من التصريح .

قال الغزالى: الخلل يقع فى الحدود من ثلاثة أوجه، تارة من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من أمر مشترك بينهما ؛ أما من جهة الجنس فبأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال فى العشق : إنه أفراط المحبة ، بل ينبغى أن يقال إنه المحبة المفرطة ، فالإفراط هو الفصل ينبغى أن يؤخر ، أو يؤخذ المحل بدل الجنس ، كقولنا : الكرسى خشب يجلس عليه ، أو السيف حديد يقطع بها ، بل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا يقطع بها كذا ؛ فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس ، وأبعد من ذلك أن يؤخذ بدل الجنس ما كان فى الماضى وعدم الآن ؛ كقولنا فى الرماد إنه خشب محترق والولد نطفة مستحيلة ، أو يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو العشرة خمسة وخمسة ، أو توضع القدرة موضع المقدور نحو: العفيف هو الذى يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية بل هو الذى يتركها ، لأن الفاسق يقوى على الترك،أو توضع اللوازم التى ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود إذا أخذته فى حد الشمس أو الأرض ، أو يوضع النوع مكان الجنس كقولنا الشر ظلم الناس، والظلم نوع من الشر .

وأما من جهة الفصل فبأن نأخذ اللوازم والعرضيات بدل الذاتيات وأن لا نورد جميع الفصول .

قلت: كقولنا فى حد الحيوان : إنه الجسم الحساس ونترك المتحرك بالإرادة وهو من جملة الفصول التى ميزت الحيوان عن النبات .

قال:وأما الأمور المشتركة فذكر ما هو أخفى كقولنا الحادث ماتعلقت به

القدرة القديمة أو مساو فى الخفاء نحو العلم ما يعلم به ، أو يعرف الضد بالضد نحو العلم ما ليس بظن ولاجهل حتى يحصر الأضداد ، وحد الزوج ما ليس بفرد فلا يحصل به بيان ؛ لأنه يدور ، أو يؤخذ المضاف فى حد المضاف إليه وهما متكافئان فى الإضافة نحو الأب من له ابن لاستوائهما فى الجهل، أو يؤخذ المعلول فى حد العلة مع أنه لا يوجد المعلول إلا بها ، كقولنا : الشمس كوكب يطلع نهارا ، والنهار زمان تطلع فيه الشمس إلى غروبها .

والمعرفات خمسة الحد التام ، والحد الناقص ، والرسم التام ، والرسم الناقص ، وتبديل لفظ بلفظ مرادف له هو أشهر منه عند السامع ، فالأول التعريف بجملة الاجزاء نحو قولنا الانسان هو الحيوان الناطق، والثانى التعريف بالفصل وحده وهو الناطق، والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك، والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك، والخامس نحو قولنا ما البر فتقول القمح .

تقدم أن الحد أصله فى اللغة المنع ثم يقصد به فى الاصطلاح بيان الحقائق التصورية ، فإذا قيل لك عرف حقيقة وحدها معناه بينها ، ولما كنت إذا قيل لك ما حدود دار زيد أو حددها لنا فإنك تذكر جميع جهاتها وحدودها الأربعة إلى حيث تنتهى من الجهات الأربع،فلو اقتصرت على بعضها لم تكن مكملا للمقصود؛ فلذلك سموا ذكر الأجزاء كلها حدا تاما لاشتماله على جميع الأجزاء كاشتمال تحديد الدار على جميع الجهات ، والاقتصار على بعضها حداً ناقصا ، فإن عدلنا عن جميع الأجزاء إلى اللوازم الخارجة عن الحقيقة سموه بالرسم؛ أى هو علامة على الحقيقة وإن لم يكشف عنها حق الكشف ، كما إذا قلت دار زيد قبالة دار الأمير فإن هذا علامة على دار زيد،وإن كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تناهيها .

وإن اجتمع الجنس والخاصة فهو تام لاشتماله على القسمين ، وإن اقتصرت على الخاصة وحدها سموه ناقصا؛ كاقتصارك على الفصل وحده يسمى حداً ناقصاً، فهما متشابهان فى ذلك .

واختلفت عباره أهل هذا الشأن فى الرسم التام فقيل الجنس والخاصة ، وعلى هذا الاصطلاح لا يكون للفصل والخاصة اسم جامع مانع محصل للمقصود أكثر من الجنس لذكرك المميز ، والخاصة وهى الفصل ، وقيل الرسم التام : ما اجتمع فيه الداخل والخارج كيف كان ، وعلى هذا يصدق الرسم التام عليهما ، والأول عليه الأكثرون. وأما الخامس فاشترطت فيه المرادفة احترازا من الرسم الناقص. والحد الناقص ؛ فإنه تبديل لفظ بلفظ وله اسم يخصه ليس من هذا القبيل .

وقولى هو أشهر منه عند السامع لأن الشهرة قد تنعكس فيقول الشامى للمصرى ما الفول فيقول له الباقلى لأنه اللفظ الذى يعرفه الشامى . ويقول المصرى للشامى ما الباقلى فيقول له الفول لأنه اللفظ المشهور عند المصرى . أما لو كان متساويا فى الجهالة أو أخفى لم يصح البيان به، فلذلك اشترطت الشهرة وقيد المرادفة احترازا عن الحدود والرسوم ؛ فإن مسمى كل لفظ منها غير المحدود فلا ترادف ، بخلاف هذا القسم (١) .

فوائـــد

الفائدة الأولى : أن المراد بالضاحك والكاتب ونحو ذلك من خصائص الإنسان الضاحك بالقوة دون الفعل ؛ فإن الضحك بالقوة هو الموجود فى جميع أفراد الإنسان فيكون جامعا مانعا . أما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثير من أفراد الإنسان ويكون معبّسا ، فلا يكون الحد جامعا ، بل المراد القوة التى هى القابلية دون الفعل الذى هو الوجود والوقوع ، وقس عليه غيره .

الفائدة الثانية : بأى ضابط يعرف الجزء الداخل من اللازم الخارج حتى يمتاز الحد عن الرسم ؟ وهذا مقام قد أشكل على جمع كثير من الفضلاء فنهم من يقول الناطق والضاحك سيان لأنهما صفتان للإنسان فلم قلتم أحدهما فصل والآخر خاصة ؟! ومنهم من يقول نحن نعلم بالعقل الماهية المركبة وأجزاءها وما عدا ذلك فهو خارج عنهما وهذا معلوم بالعقل ضرورة .

وليس الأمر كما قال الفريقان . بل الحق أن هذه الأمور لا تعلم بالعقل فإن

---

(١) هذه المصطلحات التى وردت فى هذا الجزء من الكتاب تنظر فى علم المنطق قبل قراءة علم أصول الفقه .

العقل إنما يجد فى العالم جواهر وأعراضا وصفات وموصوفات وقابليات ومقبولات، وكلها بالقياس إلى الأجسام خارجة عنها، وباعتبار مجموعها - أعنى الصفات والموصوفات - تكون داخلة فيها، وليس فى العقل إلا هذان القسمان، ولا يوجد داخل وخارج البتة.

وإنما يتعين الداخل من الخارج بأحد طريقين: أحدهما أن يعلم عن واضع اللفظ أنه وضع لأمرين فيعلم أن كل واحد منهما داخل فى المسمى، وأن ماعداهما خارج عنهما، كما فُهِم عن العرب أنهم وضعوا الإنسان للحيوان الناطق فقط، فلذلك كان الناطق داخلا والضاحك خارجا، فلو فهم عنهم أنهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق، كان الناطق خارجا خاصة والضاحك داخلا فصلا، أو وضعوا الثلاثة كان كل واحد منها داخلا وعلى هذا القانون.

الطريق الثانى: أن يخترع العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ماعداهما خارجا عنهما أما إذا لم يوجد فرض عقلى ولا وضع لغوى استد باب معرفة الداخل والخارج فتأمل ذلك؛ فأكثر الناس ينكره ويقول نحن نعلم أجزاء الحقيقة والمركبات وأجزاءها فى بعض المواضع بالضرورة فُرِض وضع أم لا؛ وقد دخل الغلط عليه من جهة أن تلك المركبات إنما حصلت فى ذهنه على تلك الصورة من جهة مسميات الألفاظ، وتقرر فى ذهنه من كل لفظ مسمى فيه أجزاء داخلة وما عداها خارج عنها، ولما استكشف ذلك اعتقد أنه بالعقل وإنما جاءه من جهة الوضع، فإذا قيل له ما مسمى السكنجبين تقول له جزآن الخل والسكر وأما نفعه للصفراء أو غير ذلك فأمور خارجة، وذلك إنما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجبين لهذين الجزءين على الصفة المخصوصة فلو فرضناه موضوعا لأربعين عقاراً كان كل واحد منها داخلا فى المسمى، أو وضع للسكر وحده لم يكن الخل داخلا، فهذا تحرير الداخل والخارج.

الفائدة الثالثة: أن الناطق معناه عندهم المحصل للعلوم بقوة الفكر فهو يرجع إلى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهذه القابلية مثل قابلية الضحك فى أنها قابلية

ولا يميز إلا الوضع كما تقدم وليس مرادهم بالناطق النطق اللسانى؛ لأن الأخرس والساكت عندهم إنسان، وعلى هذا يبطل الحد بالجن والملائكة لأنهم أجسام حية لها قوة تحصل العلم بالفكر، فيكون الحد غير مانع، وبعضهم تخيل هذا السؤال فقال: الحيوان المائت، والنقض يرد كما هو؛ لأن الفريقين يموتان كالإنسان.

الفائدة الرابعة: يشترط فى هـــذه الخاصة الخارجة إذا اقتصر عليها فى التعريف أن تكون لازما مساويا للمحدود، فإنها إن كانت أعم كان الحد غير مانع أو أخص كان غير جامع، وأن تكون معلومة للسامع لأن التعريف بالمجهول لا يصح.

الفائدة الخامسة: يجوز أن تكون هـــذه الخاصة مفردة كقوة الضحك ومركبة كقولنا فى الصقالبى إنه الضاحك الأبيض؛ فبالضاحك امتاز عن جميع الحيوانات البهيمية وبالأبيض امتاز عن السودان.

الفائدة السادسة: قال الإمام فخر الدين القول بالتعريف محال لأنه إما أن يعرف بنفس الشىء وهو محال لوجوب تقديم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف، فيلزم تقديم الشىء على نفسه أو بالداخل وهو محال؛ لأنه إن عرف جميع الأجزاء فقد عرف نفسه، وهو محال لما تقدم، أو ما عداه فيئول الحال إلى التعريف بالخارج وسنبطله بأن ذلك الخارج لا يوجب التعريف، حتى يعلم أنه مساو ليس فى غيره، وكونه ليس فى غيره متوقف على معرفته هو فيلزم الدور، ولأن كونه ليس فى غيره يتوقف على تصور جميع الأغيار على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة تصور مالا يتناهى على التفصيل.

ولهذه النكتة قال إنه لا شىء من التصورات بمكتسب. والجواب عنه أنه قد تقدم أن الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ، فعلى هذا التفسير المعرف نسبة اللفظ للمسمى وهو أمر خارج عنه سواء وقع التعريف بالأجزاء أو بالخواص، أو يقع التعريف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالحبر(1)؛ كذلك تقول الملك جسم لطيف

(1) انظر ص ٦ من هذا الكتاب وهامشها.

اشفف مخلوق من نور معصوم عن الرذائل مطبوع على الطهارة والطاعة ؛ فيحصل فى ذهن السامع هيئة صورية هى المعرفة،ولا أجد الحدود والرسوم وتبديل اللفظ يفيد غير هذين القسمين ، وكلاهما تعريف بالخارج ، فلنقتصر بالبحث عليه والجواب عنه .

فنقول : إن الوصف الخارجى قد نعلم أنه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره من استقراء مالا يتناهى، كما نعلم أن الزوج والفرد من خصائص العدد لا يوجدان فى غيره البتة ، وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد فى غيره بالضرورة،ومن خصائص الحياة تصحيح محلها لأنواع الإدراك وأن ذلك لا يوجد فى غيرها ، ومن خصائص الإرادة ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر من غير احتياج إلى مرجح آخر ولا يوجد ذلك فى غيرها ، وهو كثير . فبمثل هذا يقع التعريف بأن يكون معلوما ، وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم،فلا دور ولا استقراء غير متناه،فاندفع السؤال وأمكن اكتساب التصورات.

الفصل الثانى

فى تفسير أصول الفقه

فأصل الشىء ما منه الشىء لغة ورجحانه أو دليله اصطلاحا فمن الأول أصل السنبلة البرة . ومن الثانى الأصل براءة الذمة ، والأصل عدم المجاز، والأصل بقاء ما كان على ما كان . ومن الثالث أصول الفقه أى أدلته .

ورد على التفسير اللغوى أن لفظة (من) لفظ مشترك وكذلك لفظ (ما) أيضاً، والمشترك لا يقع فى الحدود لإجماله ، وأيضاً فإن معانى (من) كلها لا تصح هنا ؛ لأن النخلة ليست بعض النواة إذ النخلة أضعافها ، ولا ابتداء الغاية ولا انتهاءها لأن من شأن المغيا أن يتكرر قبل الغاية والنخلة لم تتكرر ، ويلزم أن كل ما فيه ابتداء غاية أن يكون أصلا ، فقولنا سرت من النيل إلى مكة أن يكون النيل أصل السير لغة وليس كذلك . ولا بيان الجنس ، فإن النخلة ليست أعم من النواة حتى تتبين بالنواة فهذه ثلاثة أسئلة .

والجواب أنه قد تقدم أن الاشتراك والمجاز يصح دخولهما فى الحدود إذا كان السياق مرشدا للمراد، والمراد (بما) هنا الموصولة، و«من» مجاز ابتداء الغاية وهو شبهه به من حيث النشأة من النواة وابتداؤها كما يبتدأ السير : أو تقول المراد مجاز التبعيض لاحقيقته ، فإن النخلة بعضها من النواة لا كلها فجعلناها كلها جزءاً من النواة توسعا من باب إطلاق لفظ الجزء على الكل(1) وكذلك قولنا أصل الإنسان نطفة وأصل السنبلة برة ، ولهذه الأسئلة اختار سيف الدين قوله: «أصل الشىء ما يستند وجوده إليه من غير تأثير، احترازا من استناد الممكن للصانع المؤثر » ، فذكرت فى هذا الكتاب فى الأصل ثلاثة معان: منهما واحد لغوى واثنان اصطلاحيان وبقى واحد لم أذكره هنا وذكرته فى شرح المحصول وهو مايقاس عليه ، فإن من جملة مايسمى أصلا فى الاصطلاح الأصل الذى يقاس عليه: كالحنطة يقاس عليها الأرز فى تحريم الربا ، فيصير الأصل أربعة معان .

والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة، وإنما اختصت بعض هذه الألفاظ ببعض العلوم بسبب العرف .

كذلك نقله المازرى فى شرح البرهان، وتقول العرب رجل طب إذا كان عالما. وقال الشاعر :

فإن تسألونى بالنساء فإننى خبير بأدواء النساء طبيب

أى عارف ، وشعر بكذا إذا فهمه ومنه قوله تعالى : « وهم لايشعرون »(2) أى لايفهمون ، ثم بعد ذلك اختص الطب بمعرفة مزاج الإنسان ، والشعر بمعرفة الأوزان ، والفقه بمعرفة الأحكام .

وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازى: « الفقه فى اللغة إدراك الأشياء الخفية فلذلك

---

(1) فى نسخة مخطوطة : إطلاق لفظ الكل على الجزء .

(2) آيات كثيرة من القرآن فيها : وهم لايشعرون. «فأخذناهم بغتة وهم لايشعرون » ٩٥ الأعراف . « وأوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لايشعرون » ١٥ يوسف . الخ

تقول فقهت كلامك ولاتقول فقهت السماء والأرض ، وعلى هذا النقل لايكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الألفاظ وعلى نقل المازرى يكون مرادفا ، والثانى هو الذى يظهر لى ، ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية ، وأخرجت شعائر الإسلام من لفظ الفقه وحده .

والفقه فى الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية بالاستدلال

فقولنا بالأحكام احترازا من الذوات كالأجسام والصفات نحو الأعراض والمعانى كلها ، وقولى الشرعية احترازا عن العقلية والحسية كأحكام الحساب نحو ثلاثة فى ثلاثة بتسعة ، وغير الحساب كالهندسة والموسيقى وغيرهما .

وقولى : العملية احترازا عن الأحكام الشرعية العلمية كالأحكام فى أصول الفقه وأصول الدين فإنها شرعية ؛ لأن الله تعالى أوجب علينا تعلم أصول الفقه لتبنى عليها الفقه ، وتعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز وغير ذلك من أصول الدين .

وقولى بالاستدلال احترازا عن المقلد ، وعن شعائر الإسلام كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك مما هو معلوم بالضرورة من غير استدلال ، فالعلم بها لايسمى فقها اصطلاحا لحصوله للعوام والنساء والبله .

ويرد عليه أسئلة

أحدها : أن أكثر الفقه ظن لاعلم فإنه مستنبط من الأقيسة وأخبار الآحاد والعمومات ، فيخرج أكثر الفقه من حد الفقه .

وثانيها : أن العملية إن أريد بها عمل الجوارح فقط خرج عنها الأحكام المتعلقة بالقلوب مما هو فقه فى الاصطلاح . كوجوب النيات والإخلاص وتحريم الربا وغير ذلك ، وإن أريد العملية كيف كانت دخلت أعمال القلوب فيندرج علم الأصول

وثالثها : أن الحاصل للمقلد إن لم يكن علما فقد خرج بقولنا أول الحد العلم بالأحكام ، وإن كان علما فهو بالاستدلال ؛ لأن الفتاوى ليست بديهية غنية عن النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال .

ورابعها : أن لام التعريف فى الأحكام إن أريد بها الاستغراق لزم أن لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الأحكام ، أو للعهد فلا معهود بيننا ، لأنه لو خرج مجتهد وظهرت له تصانيف وأتباع سمى مذهبه فقها وأتباعه فقهاء ؛ وليس ذلك من المعهود .

والجواب عن الأول : أن كل حكم شرعى معلوم ؛ لأن كل حكم شرعى ثابت بالإجماع ، وكل ماثبت بالإجماع فهو معلوم ، فكل حكم شرعى معلوم ، وإنما قلنا إن كل حكم شرعى ثابت بالإجماع لأن الأحكام على قسمين منها ما هو متفق عليه فهو ثابت بالإجماع ومنها ما هو مختلف فيه ، فقد انعقد الإجماع على أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعى فهو حكم الله فى حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه ، فقد صارت الأحكام فى مواقع الخلاف ثابتة بالإجماع عند الظنون : فكل حكم شرعى ثابت بالإجماع .

وقولنا فهو حكم الله فى حقه خير من قول من يقول : فقد وجب عليه العمل بمقتضى ظنه ، لأن الاجتهاد قد يقع فى المباح فلا يجب العمل به ، وكذلك فى المحرم والمكروه والمندوب ، وإذا قلنا فهو حكم الله فى حقه اندرج الجميع . وقولنا إذا حصل له سببه، احترازا من اجتهاده فى الزكاة ولا مال له ، أو الجنايات ولا جناية عليه ولا منه ، أو فى الحيض أو العدد وليس هو امرأة حتى يثبت ذلك فى حقه ، لكنه فى الجميع بحيث لو فرض حصول سبب ذلك فى حقه كان حكم الله ذلك عليه وفى حقه . وأما إن كل ما هو ثابت بالإجماع فهو معلوم فبناء على أن الإجماع معصوم على ماتقرر فى موضعه ، ولأن كل حكم شرعى ثابت بمقدمتين قطعيتين ، وكل ماثبت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم ، فكل حكم شرعى معلوم .

وإنما قلنا إن كل حكم شرعى ثابت بمقدمتين قطعيتين لأنا نفرض الكلام فى حكم ونقرر فيه تقريراً ونجزم باطراده فى جميع الأحكام. فنقول: وجوب التدليك فى الطهارة مظنون لمالك قطعا عملا بالوجدان وكل ماظنه مالك فهو حكم الله قطعا عملا بالإجماع؛ فوجوب التدليك حكم الله قطعا. وهذا التقرير يطرد فى جميع صور الخلاف فتكون كلها ثابتة بمقدمتين قطعيتين، وأما إن كل ماثبت بمقدمتين قطعيتين فهو معلوم فلأن النتيجة تابعة للمقدمات، فثبت بهاتين الطريقتين أن كل حكم شرعى معلوم.

وعن الثانى: أنا نلتزم صحة السؤال ونقول: الحق ماذكره سيف الدين الآمدى وهو العلم بالأحكام الشرعية الفروعية الخ، ولانقول العملية؛ فإن الفروعية تشمل مايتعلق به الفقه.. كان فى الجوارح أو القلب.

وعن الثالث: أن بعض المقلدين المطلع على انعقاد الإجماع فى وجوب اتباع المقلد للمفتى هو المقصود ههنا بالخروج، والعلم حاصل له بمقدمتين قطعيتين، إحداهما هذا أفتانى به المفتى عملا بالسماع، وكل ماأفتانى به المفتى فهو حكم الله عملا بالإجماع، فهذا حكم الله. وهذا الاستدلال يطرد له فى جميع موارد التقليد فيكون العلم حاصلا له، غير أن هذا الدليل عام فى جميع صور التقليد، وأدلة الفقه خاصة بأنواعه؛ فدليل الزكاة غير دليل الصيام فلا فرق بينهما إلا باختصاص الأدلة بالأنواع، وأما فى أعيان المسائل فاشترك الفريقان فى عدم الدليل عليها؛ فينبغى أن يزاد فى الحد: بأدلة مختصة بالأنواع.

وعن الرابع أن اللام للعهد، وتقريره أن الخاصة والعامة مجمعون على سلب الفقه عن جماعة فى العالم وإثبات الفقه لجماعة فى العالم، فلولا تصور ما لأجله يسلبون ويثبتون وإلا لتعذر منهم ذلك. فتلك الصورة الذهنية هى المشار إليها بلام العهد وهى جملة غالبة معلومة عندهم، ولاتختص بكتاب ولامذهب معين.

ويقال فقه بكسر القاف إذا فهم وبفتحها إذا سبق غيره للفهم وبضمها إذا صار الفقه له سجية[1])

كذلك نقله ابن عطية فى تفسيره ،وقاعدة العرب أن اسم الفاعل من فعَل وفعِل هو فاعل نحو ضرب فهو ضارب وسمع فهو سامع، ومن فعُل فعيل نحو ظرف فهو ظريف وشرف فهو شريف ، فلذلك كان فقيه من فقه بالضم دون الآخرَين .

الفصل الثالث

فى الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل

فانها تلتبس على كثير من الناس ، فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا هو الوضع اللغوى ، وعلى غلبة استعمال اللفظ فى المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعى نحو الصلاة والعرفى العام نحو الدابة والعرفى الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين . والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة ، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز. والحمل أعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده

(١) الفقه : العلم بالشىء والفهم له وغلب على علم الدين لسيادته . قال ابن الأثير : وأشتقاقه من الشق والفتح .

وقد جعله العرف خاصا بعلم الشريعة شرفها الله تعالى وتخصصا بعلم الفروع منها . وقال غيره من علماء اللغة : الفقه فى الأصل : الفهم . قال الله تعالى « ليتفقهوا فى الدين » أى ليكونوا علماء به .

ودعا النبى صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقال : « اللهم علمه الدين وفقهه فى التأويل » أى فهمه تأويله .

انظر فى ذلك المعاجم وكتب اللغة .

فالمراد كاعتقاد المالكى أن الله تبارك وتعالى أراد بلفظ القرء الطهر والحنفى أن الله تعالى أراد الحيض[1] ، والمشتمل نحو حمل الشافعى رضى الله عنه اللفظ المشترك على جملة معانيه عند تجرده عن القرائن لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا .

أريد بصيرورة شهرته على غيره أن يصير هو المتبادر إلى الذهن ولا يحمل على غيره إلا بقرينة كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز ، ولذلك أن المنقولات حقائق عرفية وشرعية ولكنها مجازات لغوية؛ فالدابة منقولة عن مطلق مادب ، إلى الحمار بخصوصه بمصر ، وإلى الفرس بخصوصه بالعراق ، فلا يفهم غير هذين إلا بقرينة صارفة عنهما ،وتسمية العرف خاصا لاختصاصه ببعض الفرق كالمتكلمين،أو النحاة فى الفعل والفاعل،ولفظ الدابة يشملهم مع العوام ، ولا يشترط عمومه فى الأقاليم ولا فى إقليم كامل؛فربما خالف صعيد إقليم مصر شمالها ، غير أنه فى كل بقعة يشمل أهل تلك البقعة كلهم ، فمن قال رأيت أسدا وأراد مسماه الذى هو الحيوان المفترس فهو حقيقة ، أورجلا شجاعا فهو مجاز ، وكلاهما استعمال ، والعلاقة لابد منها فى حد المجاز، لأنها لو فقدت كان نقلا لا مجازا كتسمية الولد جعفرا ، ولا علاقة بين الولد والنهر الصغير؛فإنه الذى يسمى جعفرا لغة .

---

(١) القَرء والقُرء : الحيض والطهر ، ضد . وذلك أن القرء هو الوقت، والوقت قد يكون للحيض أو الطهر . هكذا قال أبو عبيد . قال : وأظنه من أقرأت النجوم إذا غابت.

وتمسك الحنفية بحديث : «دعى الصلاة أيام أقرائك » على أن اللفظ يدل على الحيض .

وقد وافق الشافعى مالكا فى تأويله لقوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» أنها الأطهار ، مستدلا بأن ابن عمر لما طلق امرأته وهى حائض فاستفتى عمر رضى الله عنه النبى صلى الله عليه وسلم - فقال مره فليراجعها فإذا طهرت فليطلقها فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء .

ويحقق هذا الفهم قول الأعشى :

لما ضاع فيها من قروء نسائكا

فالقروء هنا الأطهار ، لأن النساء إنما يؤتين فى أطهارهن لا فى حيضهن .

انظر فى ذلك كتب الفروع الفقهية وكتب اللغة المطولة .

وأما حمل الشافعي المشترك على جميع معانيه عند التجرد فهي مسئلة اختلفوا فيها؛ فالجمهور خالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط إذا قال له انظر للعين فنظر لجميع العيون فيحصل المراد قطعا ويضيع(١) الاحتياط من جهة أخرى فإنه قد ينظر إلى عين امرأته أو ذهبه(٢) وذلك يسوؤه فيقع في المخالفة ؛ فالصواب التثبت حتى يرد البيان، والمأمور معذور عند عدم البيان وغير معذور إذا هجم بغير علم ولا ظن عند حصول الإجمال .

فاعتقاد الشافعي إن قلنا به هو مشتمل على المراد لأنه المراد ؛ فإن فرّعنا على عدم صحته أسقطناه من الحد .

ويتلخص من هذا الفصل أن الوضع سابق والحمل لاحق والاستعمال متوسط ، وهذا فرق جلي بينها، وبقي من الوضع قسم ثالث لم أذكره وهو ما يذكره جماعة من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضع أم ليس من شرطه ؟ قولان ، ويريدون بالوضع هنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك النوع من المجاز فيحصل الشرط؛ فصار الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى أو غلبة الاستعمال، وأصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة لحصل الفرق بين الجميع .

* * *

(١) في نسخة يضيع بحذف الواو .

(٢) فالعين قد تطلق على الباصرة والذهب كما ذكر وقد تطلق أيضاً على عين الماء الجارية .

الفصل الرابع

فى الدلالة وأقسامها

فدلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه .

ذكر ابن سينا فيها مذهبين: أحدهما هذا . والآخر أنها كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل. حجة الأول: أنه إذا دار اللفظ بين المتخاطبين فإن فهم منه شىء قيل دل عليه ، وإن لم يفهم منه شىء قيل لم يدل عليه؛ فدار إطلاق لفظ الدلالة مع وجود(١) الفهم وجودا وعدما ؛ فدل على أنه مسماه، كما دار لفظ الإنسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع أسمائها .

حجة الفريق الآخر: أن الدلالة صفة اللفظ لأنا نقول لفظ دال، والفهم صفة للسامع ، فأين أحدهما من الآخر ؟! أجاب الأولون بأن الدلالة كالصياغة والنجارة والخياطة يجمعها وزن فعالة بكسر الفاء؛ فكما تقول للشخص إنه صائغ وناجر وخائط ، مع أن الصياغة فى المصوغ والنجارة فى الخشبة والخياطة فى الثوب. فكذلك هنا اللفظ دال والدلالة فى السامع ؛ ولأن ماذكرتموه تسمية للشىء باعتبار ماهو قابل له ، وما ذكرناه تسمية باعتبار ماهو واقع بالفعل ، فيكون ماذكرناه حقيقة وماذكرتموه مجازا ، والحقيقة أولى. والذى أختاره أن دلالة اللفظ إفهام السامع لافهم السامع ، فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشىء فى غيره .

وأما قولهم الصياغة فى المصوغ فذلك من باب تسمية المفعول بالمصدر ، والصياغة ونحوها فعل الصائغ، وفعله ليس فى المصوغ بل أثره فى المصوغ ، وأما تلك

---

(١) الأولى حذف لفظة وجود.

الحركات التي هي المصدر ففنيت من حينها وليست في المصوغ، وكذلك بقية النظائر .

ولها ثلاثة أنواع :دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى . ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم [1] جزء المسمى ، ودلالة الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين وهو اللازم له في الذهن ، فالأول كفهم مجموع الخمستين من لفظ العشرة . والثاني كفهم الخمسة وحدها من اللفظ . والثالث كفهم الزوجية من اللفظ .

الحقائق أربعة أقسام متلازمة في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع من الأرض ، فإذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع ، وإن تُصور تصور مع الارتفاع ، وغير متلازمة فيهما كزيد والسرير فقد يوجد في الخارج بغير زيد وقد يتصوره العقل بغير زيد ويذهل عن زيد . ومتلازمة في الخارج فقط كالسرير والإمكان فإن الإمكان لاينفك عن السرير في الخارج أما في الذهن فقد يذهل عن الإمكان إذا تصورنا السرير فلا يكون ملازما في الذهن؛ لأنا نعني باللازم مالا يفارق ، ومتلازمة في الذهن فقط كالسرير إذا أخذ زيد معه بقيد كونه نجارا للسرير ، فإن تصوره من هذه الجهة يستلزم تصور السرير قطعا في الذهن ، وإن لم تكن بينهما ملازمة في الخارج ، وكذلك السواد إذا تصورناه من حيث إنه ضد البياض يجب حضور البياض معه في الذهن جزما . أما لو تصورناه من حيث هو السواد ، أو زيد لا من جهة أنه نجار السرير لا يجب حضورهما ، فالملازمة إنما حصلت من جهة هذه النسبة ولا تلازم بينهما في الخارج، بل السواد ينافي البياض . وقد مثلت الأربعة بالسرير للتيسير على المتعلم .

فنعني باللازم البين ما كان لازما في الذهن فيندرج فيه قسمان : المتلازمان

---

(١) في الأصول : فهم السامع كلام المتكلم بدون (من) والصحيح ما أثبتناه .

فيهما والمتلازمان فى الذهن فقط ، ويخرج عنه قسمان : المتلازمان فى الخارج فقط واللذان لاتلازم بينهما .

وسر اشتراط اللزوم فى الذهن أن اللفظ إذا أفاد مسماه واستلزم مسماه لازمه فى الذهن كان حضور ذلك اللازم فى الذهن والشعور به منسوبا لذلك اللفظ، فقيل اللفظ دل عليه بالالتزام،أما إذا لم يلزم حضوره فى الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ وحضور مسماه فى الذهن كان حضوره فى الذهن منسوبا لسبب آخر؛ إذ لابد فى حضوره من سبب؛ فإفادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ ، فلا يقال إنه فهم من دلالة الألفاظ التى نطق بها ، فلفظ السقف يدل بالمطابقة على مجموع الخشب والجريد مثلا مطابقة ، وعلى الخشب وحده تضمنا لأنه جزء السقف،وعلى الحائط التزاما ؛ لأن الحائط لازم للسقف .

فإن قلت هل يشترط فى اللزوم أن يكون قطعيا ؟

قلت لا،بل يكفى الظن وأدنى ملازمة فى بعض الصور؛فلوأنك أول مرة رأيت فيها زيدا كان عمرو معه ثم جاءك زيد بعد ذلك وحده انتقل ذهنك إلى عمرو بمجرداقترانه به فى تلك الحالة ، وكذلك ينتقل الذهن عند سماع لفظ زيد لعمرو وجميع ماقارنه فى تلك الحالة ، وكذلك ذكر لفظ البلاد والغزوات وغيرهايوجب انتقال ذهن السامع لما قارنها عند مباشرته لها ، فالقطع ليس بشرط .

فإن قلت :قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث . مجموع لفظ هذا البرهان دل على حدوث العالم وليس بالمطابقة لأنه لم يوضع بإزائه ولا بالتضمن؛ لأن العالم ليس جزء مسمى هـــذا اللفظ ، ولا بالتزام لأن حدوث العالم ليس لازماً لمسمى هذا اللفظ ، بل هذا اللفظ لم يوضع بمجموعه لشيء البتة حتى يكون لذلك المسمى جزء ولازم .

قلت:دلالة هذ اللفظ على حدوث العالم بالعقل لاباللفظ ، ونحن إنما حصرنا دلالة اللفظ من حيث الوضع وبقية الدلالات لم تتعرض لها ، وكذلك اللفظ

المهمل إذا نطق به مرارا دل على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع، وليس مندرجا في هذه الدلالات الثلاث، ولم أتعرض إلا للحصر في الدلالة الوضعية خاصة .

فإن قلت: فصيغة العموم مسماها كلية، ودلالتها على فرد منها خارجة عن الثلاث وهي وضعية ؛ فإن صيغة المشركين تدل على زيد المشرك، وليس بالمطابقة ؛ لأنه ليس كال مسمى اللفظ ولا بالتضمن لأن التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء إنما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلاً، وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد من أفرادها في النفي أو النهي، فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه بخلاف الأمر لثبوت ، وخبر الثبوت ، فحينئذ مسمى العام كلية لا كل ، والذى يقابل الكلية الجزئية لا الجزء لكنهم قالوا في دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه وهذا ليس جزءا فلا يدل اللفظ عليه تضمنا ولا التزاما ؛ لأن الفرد إذا كان لازم المسمى وبقية الأفراد مثله ، فأين المسمى حينئذ ؟! فلا يدل اللفظ عليه التزاما؛ فبطلت الدلالات الثلاث ، مع أن الصيغة تدل بالوضع فما انحصرت دلالات الوضع في الثلاث .

قلت : هذا سؤال صعب وقد أوردته في شرح المحصول وأجبت عنه بشيء فيه نكادة وفي النفس منه شيء .

والدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ إما في موضوعه وهو الحقيقة أو في غير موضوعه وهو المجاز. والفرق بينهما أن هذه صفة للمتكلم وألفاظ قائمة باللسان وقصبة الرئة ، وتلك صفة للسامع وعلم أو ظن قائم بالقلب ، ولهذه نوعان وهما الحقيقة والمجاز لا يعرضان لتلك، وأنواع تلك ثلاثة لا تعرض لهذه .

الباء في الدلالة باللفظ للاستعانة ، لأن المتكلم يستعين بنطقه على إفهام السامع مافي نفسه فهي كالباء في كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم ، والتفرقة بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من مهمات مباحث الألفاظ ، وقد ذكرت هنا الفرق بينهما من ثلاثة أوجه ، وفي شرح المحصول ذكرت خمسة عشر وجها، وهذه الثلاثة تكفي في هذا المختصر. وقولي أو في غير موضوعه وهو المجاز ، يتعين أن يزاد فيه لعلاقة بينهما، فإن بدونها لا مجاز ،ووجه تنويع دلالة اللفظ إلى العلم أو الظن أن الإنسان إذا فهم من كلام إنسان معنى قد يقطع به وقد يظن من غير قطع ،وهو كثير في الكلام .

الفصل الخامس

الفرق بين الكلى والجزئى

فالكلى هو الذى لايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل أو أمكن ولم يوجد كبحر من زئبق أو وجد ولم يتعدد كالشمس أو تعدد كالانسان. وقد تركت قسمين أحدهما محال والثانى أدب. والجزئى هو الذى يمنع تصوره من الشركة فيه.

ينبغى أن يشاهد الفرق بين قولنا إن تصور الكلى لايمنع من الشركة وبين قولنا إنه قابل للشركة ؛ فإن تصوره إذا لم يمنع يكون المانع من الشركة منفيا، ولايلزم من نفى المانع وجود الموجب؛ لأن مع نفى المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة أخرى إما بمانع آخر أو بالذات بأن يكون المنع غير معلل بأمر خارج. كما نقول إن السواد لايمنعه كونه جامعا للبصر أن يكون علما ؛ لأن امتناع كونه علما لذاته غير معلل. وكذلك الواحد ربع عشر الأربعين فيستحيل عليه أن يكون نصف عشر الأربعين لذاته، مع أن تصوره بما هو تصوره لايمنع من ذلك عليه حتى نستحضر فى ذهننا مقدمات حسابية وهو أن ربع الأربعة واحد والأربعة عشر الأربعين فالواحد ربع عشر الأربعين. أما مجرد التصور فلا.

فظهر حينئذ أن قولنا لايمنع تصوره من الشركة، لايوجب أن يكون قابلا للشركة، بل قد تمتنع عليه الشركة كما تقدم، وقد يقبلها كما فى مفهوم الإنسان؛ فإن تصوره لايمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها وواقعة فيه، وكذلك جميع الأجناس والأنواع. فهذا الحرف هو الموجب لقول أرباب علم المنطق: إن من أقسام الكلى واجب الوجود؛ فإن مجرد تصور أن للعالم إلها. هذا بمفرده لايكفينا فى حصول العلم بالوحدانية، حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع أو غيره، وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية، أما مجرد التصور فلا. فصار التصور غير مانع بما هو تصور، وهو مع

ذلك يستحيل عليه الشركة فى نفس الأمر، كما قلنا فى الواحدمع نصف عشر الاربعين. لكن إطلاق لفظ الكلى على واجب الوجود سبحانه وتعالى فيه إيهام تمنع من إطلاقه الشريعة ؛ فلذلك قلت تركته أدبا . وأما القسم المستحيل فهو أنهم يقولون المتعدد قد يكون متناهيا كالأفلاك فإنها عدد محصور وغير متناه كالإنسان بناء منهم على قدم العالم، وأنه قد دخل فى الوجود منه أفراد غير متناهية ، وكذلك فى جميع الأنواع. ولما قامت البراهين على حدوث العالم كان هذا القسم مستحيلا .

فأقسام الكلى عندهم ستة وهى فى هذا الكتاب أربعة . إذا ظهر الفرق بين الكلى والجزئى فينبغى أيضاً أن يعلم مع ذلك الكلية والكل والجزئية والجزء ، فالكلية هى الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد ، كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا ؛ فالحكم صادق باعتبار الكلية ، دون الكل . والكل هو القضاء على المجموع من حيث هو مجموع ، كقولنا كل رجل يشيل الصخرة العظيمة، فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون الكلية . والجزئية هى الحكم على بعض أفراد الحقيقة من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنسان . والجزئى هو الشخص من كل حقيقة كلية . والجزء هو ما تركب منه ومن غيره كل[٢] كالخمسة مع العشرة . وجميع هذه الحقائق لها موضوعات فى اللغة ؛ فصيغة العموم للكلية ، وأسماء العدد للكل ، والنكرات للكلى، والأعلام للجزئى ، وقولنا بعض الحيوان إنسان وبعض العدد زوج للجزئية ، وقولنا جزء موضوع للجزء، وهذه الحقائق يحتاج إليها كثيراً[١] فى أصول الفقه فينبغى أن تعلم .

(١) فى نسخة : يحتاج إليها كثير - بلا ألف .

(٢) انظر هذه المصطلحات فى علم المنطق .

الفصل السادس

فى أسماء الألفاظ

المشترك هو اللفظ الموضوع لـكل واحد من معنيين فاكثر كالعين. وقولنا كل واحد احترازا من أسماء العدد فانها لمجموع المعانى لا لـكل واحد، ولا حاجة لقولنا مختلفين فان الوضع يستحيل للمثلين فان التعيين إن اعتبر فى التسمية كانا مختلفين وإن لم يعتبر كانا واحدا ، والواحد ليس بمثلين .

جرت عادة المصنفين أن يقولوا هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين فيندرج فى لفظهم أسماء الأعداد ، فإن لفظ الاثنين يصدق عليه أنه وضع لمعنيين وهما الوحدتان اللتان تركب منهما مفهوم الاثنين ، ولفظ الثلاثة يصدق عليه أنه وضع لأكثر من معنيين ، وكذلك بقية أسماء العدد، مع أنها كلها غير مشتركة فيكون الحد غير مانع، فقلت أنا : لـكل واحد لتخرج أسماء الأعداد لأنها للمجموعات لا لـكل واحد ، ويقولون : إن مختلفين يحترز به عن الأسماء المتواطئة ، كلفظ الإنسان فإنه يتناول جميع الأناسى وهى متماثلة من حيث إنها أناسى ؛ مع أن اللفظ غير مشترك وهذا لا يحتاج إليه ؛ فإن لفظ الإنسان وغيره من أسماء الأنواع والأجناس إنما وضع للقدر المشترك بينها لا لها، والمشترك مفهوم واحد، فما وضع اللفظ إلا لواحد، وقد خرج هذا بقولى لمعنيين ؛ فلا حاجة إلى إخراجه بقيد آخر لأنه حشو فى الحد بغير فائدة ، والوضع للمتماثلين مستحيل لما ذكرته من البرهان فى الأصل .

وقولى فصاعدا لأن الاشتراك قد يقع بين أكثر من اثنين كالعين وغيره من الألفاظ ، وبين معنيين كالقرء للحيض والطهر (١) والجون للأبيض والأسود .

---

(١) انظر صحيفة وهامش ٢١ من هذا الـكتاب .

فائدة : ينبغى أن يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع للمشترك لأن اللفظ الأول مشترك والثانى لمعنى واحد مشترك ، واللفظ ليس بمشترك . والأول مجمل والثانى ليس بمجمل لاتحاد مسماه .

والمتواطىء هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى مستو فى محاله كالرجل . والمشكك هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى مختلف فى محاله إما بالكثرة وبالقلة كالنور بالنسبة إلى السراج والشمس،أو بامكان التغير واستحالته كالوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن،أو بالاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة إلى الجوهر والعرض .

المتواطىء مشتق من التواطؤ الذى هو التوافق يقال تواطأ القوم على الأمر إذا اتفقوا عليه ، ولما توافقت محال مسمى هذا اللفظ فى مسماه سمى متواطئا ، والمشكك من الشك لأنه يشكك الناظر فيه هل هو مشترك أو متواطىء فإن نظر إلى إطلاقه على المختلفات قال هو مشترك كالقرء أو إلى أن مسماه واحد قال هو متواطىء ، والمشترك مأخوذ من الشركة ، شبهت اللفظة فى اشتراك المعانى فيها بالدار المشتركة بين الشركاء ، والمترادفة من الردف ، شبه اجتماع اللفظين على معنى واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها ، والمتباينة من البين الذى هو الافتراق والبعد ، شبه افتراق المسميات فى حقائقها بافتراق الحقائق فى بقاعها .

وأصل القسمة فيها رباعية وهى أن اللفظ والمعنى إما أن يتكثرا معاً وهى المتباينة،أو يتحدا معا كزيد والإنسان وهى المتواطئة، أو يتكثر اللفظ فقط وهى المترادفة ، أو المعنى فقط وهى المشتركة . وقولنا فى المتواطئة الموضوعة لمعنى كلى احترازا عن العلم فإنه لجزئى ، وقولنا مستو فى محاله احترازا عن المشكك فإنه مختلف فى محاله ، وقولى فى المشكك مختلف فى محاله احترازا عن المتواطىء فإنه مستو فى محاله فلا فارق بينهما إلا التساوى والاختلاف فى المحال ، ثم الاختلاف قد يقع بكثرة الأفراد وقلتها كالنور فإن أفراد النور فى الشمس أكثر وفى السراج أقل،وقد يكون بامتناع التغير وقبوله كالوجود فإن الوجود الواجب لايقبل التغير

ولا الفناء ولا العدم ولا الزوال ، والوجود الممكن بخلاف ذلك ، فصار وجوب الوجود وامتناع التغير كالكثرة فى الشمس وقبول ذلك كالقلة فى السراج ، وقد يكون بالاستغناء كالجوهر مستغن عن محل يقوم به ، والعرض مفتقر لمحل يقوم به ، فكان الاستغناء كالكثرة فى الشمس والافتقار كالقلة فى السراج . فهذه أسباب التشكيك وهى ثلاثة وأصلها الأول .

سؤال قوى : وهو أن الرتبة العليا والدنيا قد اشتركتا فى مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيا بنقص ، فنقول: اللفظ إذا كان موضوعا للمشترك فقط فهذا المشترك مستو فى محاله ، إنما صحبه زيادة فى محل ونقص فى محل آخر ، وإذا كان مستويا كان متواطئاً لامشككاً؛ لحصول الاستواء فى المحال والاختلاف بغير المسمى لا يقدح ، بدليل أن المتواطىء لابد أن تختلف مسمياته بأمور خارجة عن المسمى ؛ فإن مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول والقصر والعلم والجهل وغير ذلك،حتى عد الرجل الواحد بالألف من الرجال،وذلك لايقدح فى كونه متواطئا ، وإن كان اللفظ المشكك موضوعا للمشترك بين محاله بقيد الزيادة فى أحد المحلين والنقص فى الآخر فهو موضوع لمختلفين فهو مشترك لامشكك ، فلا حقيقة حينئذ للمشكك ، بل هو إما متواطىء وإما مشترك .

جوابه : أن ماوقع به الاختلاف إن كان من جنس المسمى فهو المشكك فإن زيادة النور نور ، أو من غير جنسه فهو المتواطىء فإن العلم والشجاعة وغير ذلك أجناس أُخر مباينة للرجولية وليست منها، فوقع الاصطلاح على أن المختلف بجنسه هو المشكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطىء ، واللفظ لم يوضع فى القسمين إلا للمشترك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص ، فإن قلت : فيتعين عليك أن تزيد فى الحد فى المشكك ، فتقول : مختلف فى محاله بجنسه حتى يخرج المتواطىء الذى اختلافه من غير جنسه وإلا فحدك باطل لعدم المنع لدخول المتواطىء فيه ، قلت : نعم ذلك حق .

والمترادفة هى الألفاظ الكثيرة لمعنى واحد كالقمح والبر والحنطة .

والمتباينة هى الألفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى كالانسان والفرس والطير، ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة، نحو : زيد متكلم فصيح .

متى اختلف المفهومان، أعنى(١) المسميين فاللفظان متباينان وإن كانا فى الخارج متحدين، كاللون والسواد متحدان فى الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل، وقد يكونان متعددين فى الخارج كالإنسان والفرس .

والمرتجل هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع آخر .

المرتجل مشتق من الرِّجْل ومنه أنشد ارتجالا أى أنشد من غير روية وفكرة؛ لأن شأن الواقف على رجل يشتغل بسقوطه عن فكرته، فشبه الذى لم يسبق بوضع بالذى لم يسبق بفكر، هذا هو اصطلاح الأدباء. ذكره صاحب المفصل وغيره، فجعفر فى النهر الصغير مرتجل وفى الشخص علما ليس بمرتجل لتقدم وضعه للنهر الصغير، وكذلك زيد مرتجل بالنسبة إلى المصدر الذى نقول فيه زاد يزيد زيدا، وغير مرتجل بالنسبة لجعله علما على شخص معين، وقال الإمام فخر الدين هو المنقول عن مسماه لغير علاقة، ولم أر أحدا غيره قاله فيكون باطلا لأنه مفسر لاصطلاح الناس، فإذا لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحا لغيره، فعلى رأيه يكون جعفر وزيد فى الشخصين المعينين مرتجلين لأنهما نقلا لالعلاقة .

والعلم : هو الموضوع لجزئى كزيد .

هذا هو علم الشخص ويكون فى الأناسى كزيد، والملائكة كجبريل، وقيل فى اسم الله تعالى : إنه علم، قاله صاحب الكشاف لجريان النعوت عليه، فيقال : الله الملك، القدوس . وتجرى الأعلام فى الحيوان البهيمى نحو داحس والغبراء(٢)

---

(١) فى الأصل : بين المسميين والصحيح ما أثبتناه .

(٢) داحس والغبراء اسما فرسين لقيس بن زهير بن خذيمة العبسى . ومنه حرب داحس : وذلك أن قيسا هذا وحذيفة بن بدر الذبيانى ثم الفزارى تراهنا على سبق عشرين بعيرا وجعلا الغاية مائة غلوة، والمضمار أربعين ليلة، والمجرى من ذات الإصاد، فأجرى قيس داحسا والغبراء وأجرى حذيفة الخطار والحنفاء، فوضعت بنو فزارة كمينا على الطريق، فردوا الغبراء ولطموها، فهاجت الحرب بين عبس وذبيان أربعين سنة .

للخيل ، والبلاد كمكة ، والجبال كأحد ، والأنهار كالنيل ، والبقاع كنجد وتهامة. وأما علم الجنس كأسامة وثعالة فإنه موضوع لكلي بقيد تشخصه في الذهن ، فيصدق أسامة على كل أسد في العالم وثعالة على الثعلب أين وجد ، وكذلك جميع أعلام الأجناس . وقد ذكر منها صاحب المفصل جملا كثيرة .

وتحرير الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص ، وعلم الجنس واسم الجنس وهو من نفائس المباحث ومشكلات المطالب ، وكان الخسروشاهي يقرره ولم أسمعه من أحد إلا منه،وكان يقول مافي البلاد المصرية من يعرفه وهو:أن الوضع فرع التصور فإذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة في ذهنه هي جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد ، فإن هذه الصورة واقعة في [نفس الواضع وفي(٢)]هذا الزمان ، ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر ، والجميع مشترك في مطلق صورة الأسد ، فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد ، فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس ، أو من حيث عمومها فهو اسم الجنس ، وهي من حيث عمومها وخصوصها تنطبق على كل أسد في العالم ، بسبب أنا إنما أخذناها في الذهن مجردة عن جميع الخصوصيات فتنطبق على الجميع ، فلا جرم يصدق لفظ الأسد وأسامة على جميع الأسود لوجود المشترك فيها كلها ، فيقع الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية ، والفرق بين علم الجنس وعلم الشخص أن علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي ، وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد التشخص الذهني .

والمضمر هو اللفظ المحتاج في تفسيره إلى لفظ منفصل عنه إن كان غائبا أو قرينة تكلم أو خطاب ، فقولنا إلى لفظ احترازا من ألفاظ الاشارة ، وقولنا منفصل عنه احترازا من الموصولات ، وقولنا قرينة تكلم أو خطاب ليدخل فيه ضمير المتكلم والمخاطب .

المضمر مأخوذ من الضمور لأنه مختصر قليل الحروف بالنسبة إلى الظاهر ،

---

(١) ساقطة من النسخ المطبوعة .

أو من الضمير لأنه كناية عما فى الضمير وهو الاسم الظاهر أو مسماه، ولابد له من مفسر، فقد يكون لفظا منفصلا عنه نحو زيد مررت به، وهذا هو الأصل، ثم يقوم مقامه أمور أخر تصيّره معلوما كقوله تعالى «إنا أنزلناه فى ليلة القدر»(١) ولم يتقدم للقرآن الكريم ذكر بل كان معلوما بالمحاورات المتقدمة، وكقوله تعالى «كل من عليها فان»(٢) ولم يتقدم للأرض ذكر لكنها معلومة بالسياق، وكقوله تعالى «حتى توارت بالحجاب»(٣) ولم يتقدم للشمس ذكر. أما الموصولات فلابد أن تتصل صلاتها بها نحو مررت بالذى قام وبمن قام أو بما قام، وأسماء الإشارات هذا وتلك وهؤلاء وأولاء لابد معها من مفسر، وأصله أن يكون فعلا من إشارات الأعضاء أو غيرها، والمضمرات ثلاثة أقسام للمتكلم والمخاطب والغائب، فالمحتاج لما تقدم إنما هو ضمير الغائب نحو: هو وهى وهما وهم وهن، وأما المخاطب نحو أنت وأنت وأنتما وأنتم وأنتن، والمتكلم نحو: أنا ونحن فلا يحتاج شىء من هذين القسمين إلى معرفة(٤) لفظ ظاهر، بل من قال لك: أنا، عرفته وإن لم تعرف اسمه، وكذلك من قلت له أنت، انتظم الكلام بينكما وإن لم تعرف اسمه، بل قرينة التكلم والخطاب كافية فى ذلك، فلذلك نوعت المحتاج إليه فى بيان المضمر إلى لفظ أو قرينة.

فائدة جليلة: اختلف الفضلاء فى مسمى لفظ المضمر حيث وجد، هل هو جزئى أو كلى؟ فرأيت الأكثرين على أن مسماه جزئى، واحتجوا على ذلك بوجهين، الأول: أن النحاة أجمعوا على أن المضمر معرفة والصحيح أنه أعرف المعارف، فلو كان مسماه كليا لكان نكرة، فإن النكرة إنما كانت نكرة لأن مسماها كلى مشترك فيه بين أفراد غير متناهية لايختص به واحد منها دون الآخر، والمضمر ليس كذلك، فلا يكون نكرة. الثانى: أن مسمى المضمر إذا كان كليا كان دالا على ماهو أعم من الشخص المعين، والقاعدة العقلية أن الدال على الأعم غير دال على الأخص، فيلزم أن لايدل المضمر على شخص خاص البتة وليس كذلك، بل

---

(١) ١ القدر.
(٢) ٢٦ الرحمن
(٣) ٣٢ سورة ص
(٤) فى واحدة من المخطوطات تقدم بدل معرفة

كل من قال : أنا ، فهمناه دون غيره ، وكذلك إذا قلت لزيد : أنت قائم، لايفهم إلا نفسه .

والصحيح خلاف هذا المذهب وعليه الأقلون ، وهو الذى أجزم بصحته » وهو أن مسماه كلى ، والدليل عليه أنه لو كان مسماه جزئياً لما صدق على شخص آخر إلا بوضع آخر كالأعلام ؛ فإنها لما كان مسماها جزئيا لم تصدق على غير من وضعت له إلا بوضع ثان ، فإذا قال قائل : أنا ، فإن كان اللفظ موضوعا بإزاء خصوصه من حيث هوهو ، وخصوصه ليس موجوداً فى غيره ، فيلزم أن لا يصدق على غيره إلا بوضع آخر ، وإن كان موضوعا لمفهوم المتكلم بها وهو قدر مشترك بينه وبين غيره والمشترك كلى فيكون لفظ أنا حقيقة فى كل من قال أنا ؛ لأنه متكلم بها الذى هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع ، وأما قولهم فى الوجهين فالجواب عنه واحد ، وهو أن دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سببان : أحدهما وضع اللفظ بإزاء خصوصه فيفهم الشخص حينئذ الوضع بإزاء الخصوص وهذا كالعلم . وثانيهما : أن يوضع اللفظ بإزاء معنى عام ويدل الواقع على أن مسمى اللفظ محصور فى شخص معين فيدل اللفظ عليه ؛ لانحصار مسماه فيه لا للوضع بإزائه ، ومن ذلك المضمرات ، وضعت العرب لفظ أنا مثلا لمفهوم المتكلم بها فإذا قال القائل : أنا ، فهم هو ؛ لأن الواقع أنه لم يقل هذه اللفظة الآن إلا هو ، ففهمناه لانحصار المسمى فيه لا للوضع بإزائه ، وكذلك بقية المضمرات . وهذا كما تقول رأيت قاضى مكة أو المدينة ، فيفهم المتولى فى ذلك الوقت لهذه المدينة ؛ لأن الواقع أنه هو المتولى ، وفى وقت آخر يفهم المتولى الآخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى فى شخص معين ، فكذلك المضمرات ، حتى لو فرضنا جماعة قالوا أنا فى وقت واحد وأصوات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحدا منهم عن واحد لم يفهم منهم واحد ، وكذلك إذا قلت لجماعة بين يديك أنت أخاطب واستوت نسبتك فى الخطاب معهم ومواجهتك إليهم وإشارتك ، لم يفهم أحد منهم نفسه بخصوصه ، وإنما يفهمها إذا حصر الواقع المخاطبة فيه ، فلما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ فى شخص معين فيفهم . قال النحاة : هى معارف ، فإن فهم

الجزئى لا يكاد ينفك عنها ، وبه حصل الجواب عن القاعدة العقلية : أن اللفظ الموضوع لمعنى أعم لا يدل على ما هو أخص منه ؛ فإن الدلالة لم تأت من اللفظ وإنما أتت من جهة حصر الواقع المسمى فى ذلك الأخص .

إذا تقرر الجواب عن حجم وظهر بالبرهان أن مسماها كلى لا جزئى فأعين مسمياتها ، فأقول : مسمى مضمرات المتكلم وهى أنا ونحن وإياى وإيانا وقمت وقمنا وأكرمنى وأكرمنا وعملى ولى: مفهوم المتكلم بها كائنا من كان، ومسمى ضمائر المخاطب وهى نحو : قمت وأنتَ وأنتِ مفهوم المخاطب بها كائنا من كان ، ومسمى مضمرات الغائب وهى: هو وهى ونحوها مفهوم الغائب كائنا من كان .

فإن قلت فهل تقول : إن لفظ الغائب ولفظ المضمرات الموضوعة للغيبة لمعنى واحد فيكونان مترادفين ، أو تقول هما لمعنيين فيكونان متباينين ؟ .

قلت : بل أقول إنهما لمعنيين وإنهما متباينان ؛ لأن لفظ الغائب موضوع لمعلوم موصوف بالغيبة ، والمضمرات الخاصة موضوعة لمعلوم موصوف بالغيبة بقيد الاختصار والإيجاز فى التعبير عنه ، وبهذا القيد صار مسمى المضمر أخص من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان لا مترادفان ، ولذلك يجوز استعمال لفظ الغائب ابتداء من غير أن يكون للعقل بمسماه شعور ، ولا يجوز فى المضمر حتى يكون للذهن به شعور بتقدم لفظ أو سياق أو غيرهما ، ولا يجوز مع لفظ المضمر النعت ويجوز مع لفظ غائب ، إلى غير ذلك من الأحكام الدالة على التباين .

والنص فيه ثلاثة اصطلاحات ، قيل : مادل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا كأسماء الاعداد، وقيل : مادل على معنى قطعا وإن احتمل غيره كصيغ الجموع فى العموم فانها تدل على أقل الجمع قطعا وتحتمل الاستغراق ، وقيل : مادل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء .

النص أصله فى اللغة وصول الشيء إلى غايته ، ومنه قوله فى الحديث « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير العنق فإذا وجد فجوة نص » أى رفع السير

إلى غايته ، ومنه منصة العروس لأنها ترفع إلى غايتها اللائقة بالعروس ، ومنه نصت الظبية جيدها إذا رفعته . فمن لاحظ هذا المعنى سمى به القسم الأول فإن دلالته أقوى الدلالات ، ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع سمى به المعنى الثالث ، ومن توسط بينهما سمى به القسم المتوسط ، والقسم الأول هو أولى بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة إلى غايتها وهو الذى يجعل قبالة الظاهر .

فإذا قلنا اللفظ إما نص أو ظاهر فمرادنا القسم الأول ، وأما الثالث فهو غالب الألفاظ وهو غالب استعمال الفقهاء ، يقولون : نص مالك على كذا أولنا فى المسئلة النص والمعنى ، ويقولون : نصوص الشريعة متظافرة بذلك . وأما القسم الثانى فهو كقوله تعالى : « اقتلوا المشركين(١) » فإنه يقتضى قتل اثنين جزما فهو نص فى ذلك مع احتماله لقتل جميع المشركين .

والظاهر هو المتردد بين احتمالين فأكثر هو فى أحدهما أرجح ، والمجمل هو المتردد بين احتمالين فأكثر على السواء ، ثم التردد قد يكون من جهة الوضع كالمشترك وقد يكون من جهة العقل كالمتواطىء بالنسبة إلى أشخاص مسماه نحو قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده(٢) » فهو ظاهر بالنسبة إلى الحق مجمل بالنسبة إلى مقاديره .

الظاهر من الظهور وهو العلن ، فاللفظ متى رجح فى احتمال من الاحتمالات قلت أو كثرت سمى ذلك اللفظ ظاهراً بالنسبة إلى ذلك المعنى ، كالعموم بالنسبة إلى الاستغراق ، فإن اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص ، وكذلك كل لفظ ظاهر فى حقيقته دون مجازاته ، والمجمل مأخوذ من الجَمْل وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام « لعن الله اليهود حُرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها » أى خلطوها بالسبك . ومنه العلم الإجمالى إذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم ، واللفظ

---

(١) ٥ التوبة .

(٢) ١٤١ الأنعام .

المجمل اختلط فيه المراد بغير المراد فسمى مجملا ، فإذا وضعت العرب اللفظ مشتركا لزم الاشتراك الإجمال ، كما تقول الفرس الآن لا إجمال فيه بل يتبادر الذهن إلى الحيوان الصاهل ، فلو وضعوه لحيوان آخر صار مجملا، فعلمنا أن الإجمال نشأ عن الاشتراك ، وأما إذا قلنا فى الدار رجل فإنا نجوّز أن يكون زيدا وعمرا أو جميع رجال الدنيا على البدل ، وذلك بطريق التجويز العقلى لا من الوضع اللغوى ، بل ما اقتضى الوضع إلا القدر المشترك بين جميع الرجال، وهو مفهوم الرجل، وهو من هذا الوجه ظاهر لا مجمل ، وإنما جاء الإجمال من جهة التجويز العقلى ، فعلمنا أن الإجمال له سببان : الوضع اللغوى والتجويز العقلى . ومثل الرجل فى ذلك كل نكرة ينطق بها ، وأما لفظ الآية فإن المقدار لم يتعرض له فلذلك احتمل العشر وغيره على السوء فكان اللفظ مجملا بالنسبة إلى المقادير . وظاهر فى المشترك الذى هو الحق من حيث الجملة .

والمبين هو ما أفاد معناه إما بسبب الوضع أو بضميمة بيان إليه .

المبين من البيان وهو الإيضاح ، فإذا قال له عندى عشرة قلنا هذا اللفظ مبين بالوضع أى بينه الواضع والمستعمل ، فإن كان اللفظ أولا مجملا نحو القرء ثم بينه بعد ذلك قلنا صار مبينا ، فصدق المبين على القسمين ، وكذلك المفسر يصدق على القسمين فى الاصطلاح واللغة .

والعام هو الموضوع لمعنى كلى بقيد تتبعه فى محاله نحو المشركين .

المراد بالتتبع فى المحال أى بالحكم كان وجوباً أو تحريما أو إباحة أو خبرا أو استفهاما أىّ شيء كان الحكم ، وسبب هذه العبارة والاحتياج إليها إشكال كبير عادتى أورده ولم أر أحدا قط أجاب عنه وهو : أن صيغة العموم بين أفرادها قدر مشترك ولها خصوصيات؛ فاللفظ إما أن يكون موضوعا للمشترك كمطلق المشرك فى المشركين أو الخصوصات أو المجموع المركب منهما والكل باطل فلا يتحقق مسمى العموم ولا وضعه ، بيانه: أن اللفظ إن كان وضع للمشترك فقط يلزم أن يكون مطلقا والمطلق ليس بعام ، وإن وضع للخصوصات وهى مختلفة فيلزم أن

يكون لفظ العموم مشتركا مجملا لوضعه بين مختلفات ، وصيغة العموم مسماها واحد ولا إجمال فيها ، ولأن الخصوصات غير متناهية ، ووضع لفظ مشترك بين أمور غير متناهية محال ، لأن الوضع فرع التصور ، وتصور مالا يتناهى على التفصيل محال . وإن كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك فى كل فرد فرد على حياله لزم الاشتراك بين مالا يتناهى وهو محال لما تقدم ، أو لمجموع الأفراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع ، فيصير نسبته إلى مسماه كنسبة لفظ العشرة لمسماها ، فحينئذ يتعذر الاستدلال بصيغة العموم على ثبوت حكمها لفرد من أفرادها فى النهى أو النفى ، لأنه لا يلزم من النهى عن المجموع ، أو الإخبار عن نفيه ، نفى أجزائه ، ولا اجتناب جميع أجزائه ، لأن المجموع يكفى فى صدق اجتنابه ترك جزء . وكذلك يصدق نفيه بنفى جزء ؛ لكن لفظ العموم هو الذى يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد حالة النفى أو النهى ؛ فلا يكون لفظ العموم للعموم على هذا التقدير ، فهذا هو الإشكال .

وأجاب بعضهم بأنه موضوع للمشترك بقيد العدد فلا يكون مطلقا لحصول العدد ، ولا مشتركا لأن مسماه واحد وهو المشترك ومفهوم العدد .

فقلت له : مفهوم العدد كلى والمشترك كلى ، والكلى إذا أضيف إلى الكلى صار المجموع كليا ، والموضوع للكلى مطلق فلا يكون عاما بل يكتفى بما يصدق فيه المشترك والعدد ، وذلك يصدق بثلاثة ، فعلى هذا إذا قلنا هو اللفظ الموضوع للقدر المشترك بقيد تتبعه فى محاله بحكمه اندفعت الأسئلة ؛ لأن قيد التتبع فى جميع المحال ينفى الإطلاق فإن المطلق لا يتتبع بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القيدين هو المسمى ، وهما المشترك وقيد التتبع ، فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا ، فحصل العموم من غير إشكال ، فهذا هو الملجىء لهذا الحد الغريب .

والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كلى نحو رجل ، والمقيد هو اللفظ الذى أضيف إلى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح .

التقييد والإطلاق أمران إضافيان ، فرب مطلق مقيد بالنسبة ، ورب مقيد

مطلق،فإذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد ، وإذا عبرت عنه بإنسان صار مطلقا ، وإذا قلت إنسان ذكر كان مقيدا ، وإذا عبرت عنه برجل صار مطلقا ، وكذلك ما من مطلق إلا ويمكن جعله مقيدا بتفصيل مسماه والتعبير عن الجزءين بلفظين ، وما من مقيد إلا ويمكن أن يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقا إلا ما يندر جدا كالبسائط .

والأمر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلبا جازما على سبيل الاستعلاء نحو : قم ، والنهى هو الموضوع للفظين فأكثر أسند مسمى أحدهما إلى مسمى الآخر إسنادا يقبل التصديق والتكذيب لذاته نحو زيد قائم .

جعل هذا الباب كله من باب اللفظ الموضوع يتخرج على أحد المذاهب الثلاثة ؛ وهى أن الكلام وجميع ما يتعلق به وبأنواعه وعوارضه من الأمر والنهى والخبر والاستفهام والتكذيب والتصديق وغيرها هل هى كلها موضوعة للكلام اللسانى مجاز فى النفسانى لأنه المتبادر عرفا أو للنفسانى مجاز فى اللسانى كقول الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

أو الألفاظ كلها مشتركة بين اللسانى والنفسانى جمعا بين المدركين؟ ثلاثة مذاهب. فوقع التحديد فى هذا مبنيا على المذهب الأول ، مع أن الثالث هو المشهور عند العلماء ، كذلك حكاه إمام الحرمين والإمام فخر الدين ، فقولى فى الأمر لطلب الفعل احترازا من طلب الترك الذى هو النهى ، ومن الاستفهام لأنه لطلب الحقائق دون الأفعال ، وقولى طلبا جازما احترازا من الندب ، وقولى على سبيل الاستعلاء هو مذهب أبى الحسين البصرى والإمام فخر الدين ، ومنهم من اشترط العلو دون الاستعلاء ، والجمهور من المتكلمين على عدم اشتراطهما ، بل الصيغة من حيث هى صيغة تسمى أمرا كانت من أعلى أو أدنى مع استعلاء أو تواضع كالخبر ، وسيأتى فى الأمر تقرير ذلك إن شاء الله تعالى ، ولم أر لهم مثل هذا الخلاف فى النهى فتركته ، وتلزمهم التسوية بين البابين ، والاحترازات فى الأمر هى بعينها فى النهى فلا أعيدها .

قال العلماء : فرقت العرب بين قولنا ما الزوج وبين قولنا أفهمنى ما الزوج ؟ فالأول طلب الحقيقة والثانى طلب فعل يصدر من المخاطب ، فإذا قال السيد لعبده من بالباب ؟ فقال غير ذلك العبد : زيد بالباب ، حصل مقصود السيد ولا عُتب على العبد الأول ، فإن المقصود إنما هو تحصيل فهم من بالباب ، وإذا قال لعبده اسقنى ماء فسقاه غير ذلك العبد المأمور توجه العتب على الأول لكون صيغة الأمر موضوعة للتكليف والإلزام الذى من شأنه العتب على تقدير الترك ، هكذا نقله الأئمة عن اللغة فى الفرق بين الاستفهام والأمر ، نقله فخر الدين وغيره ، فلذلك قيل فى حد الاستفهام طلب حقيقة الشىء .

وقولى فى الخبر للفظين فأكثر ، فإن أقل الخبر لفظان نحو زيد قائم ، وقد يخبر بأكثر نحو : أكرم أخوك أباك يوم الجمعة متكئا فى الدور إلا دار زيد إجلالا له وخالدا ، فهذا كله خبر واحد هو ومتعلقاته وخالدا مفعول معه وإجلالا مفعول لأجله (١) .

وقولى : أسند مسمى أحدهما إلى مسمى الآخر احتراز من قولنا زيد عمرو فى الكلام غير المنتظم .

وقولى : يقبل التصديق والتكذيب احتراز من الإسناد بالإضافة نحو غلام زيد ، أو الصفة نحو الرجل الصالح ، وقولى: لذاته احتراز من تعذر قبوله لأحدهما لعارض من جهة المخبر أو المخبر عنه ، فالأول خبر الله تعالى لا يقبل إلا الصدق ، والثانى نحو قولنا الواحد نصف الاثنين لا يقبل إلا الصدق ، والواحد نصف العشرة لا يقبل إلا الكذب ، فلم يقبلهما فى هذه الأحوال ، لكن هذه الأخبار بالنظر إليها من حيث إنها خبر تقبلهما إذا قطعنا النظر عن المخبر والمخبر عنه ، وإنما جاء الامتناع لا من ذات الخبر فله من ذاته قبولهما(٢) .

---

(١) وباقى إعرب المثال : أكرم فعل ماض . وأخوك فاعل . وأباك مفعول به ، ويوم ظرف . والجمعة : مضاف إليه . ومتكئا حال وفى الدور جار ومجرور . وإلا أداة استثناء ودار مستثنى وزيد مضاف إليه . والمعروف أن أغلب ألفاظ المثال هى مكملات للجملة الرئيسية .

(٢) وهذه ما يعبرون عنه فى علم البلاغة : أن الخبر ما يقبل الصدق والكذب لذاته .

الفصل السابع

الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامهما

فالحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب وهي أربعة: لغوية كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق. وشرعية كاستعمال لفظ الصلاة في الأفعال المخصوصة. وعرفية عامة كاستعمال لفظ الدابة في الحمار. وخاصة نحوا استعمال لفظ الجوهر في المتحيز الذي لايقبل القسمة.

الحقيقة مشتقة من الحق الذي هو الثابت لأنه يقابل به الباطل، فهو مرادف للموجود، وهي فعيلة إما بمعنى فاعلة فيكون معناها الثابتة، أو مفعولة فيكون معناها المثبتة؛ لأن هذا هو شأن فعيل من غير فعل بضم العين يكون إما فاعلا أو مفعولا ويعدل عن ذلك إلى فعيل للمبالغة، وأما اسم الفاعل من فعُل فهو فعيل بأصالته من غير مبالغة، نحو ظرُف فهو ظريف وشرُف فهو شريف والتاء فيها للنقل عن الوصفية إلى الإسمية؛ فإن العرب إذا وصفت بفعيل مؤنثا ونطقت بالموصوف حذفت التاء اكتفاء بتأنيث الموصوف فيقولون امرأة قتيل وشاة نطيح. أما إذا حذفوا الموصوف أثبتوا التاء فيقولون رأيت قتيلة بني فلا ونطيحتهم لعدم مايدل على التأنيث؛ فاحتجاوا لإظهاره نفيا للبس، ويكون الاسم هنا لا يعرف صفة فلذلك قيل التاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية فهذا هو أصل الحقيقة ثم نقلت في عرف الأصوليين إلى اللفظة المستعملة فيما وضعت له فصارت مجازا لغويا حقيقة عرفية.

وكذلك المجاز أصله اسم مكان العبور أو زمانه أو مصدره فإن مفعلة

ومفعلا[1] يصلح لهذه الثلاثة، ثم وضع فى عرف الأصوليين للفظ المستعمل فى غير ماوضع له لعلاقة بينهما، فهو أيضا مجاز لغوى حقيقة عرفية؛ فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان .

وقولى فى الكتاب : الحقيقة استعمال اللفظ فى موضوعه، صوابه : اللفظة المستعملة أو اللفظ المستعمل ، وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ ، فالحق أنها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ ، فالمقضى عليه بأنه حقيقة أو مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفس الاستعمال ، وقولى فى العرف الذى وقع به التخاطب ليشمل الحقائق الأربعة المتقدم ذكرها بخلاف لو قلت هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً تناول الحقيقة اللغوية فقط ، وقولى حقيقة شرعية له تفسيران الأول أن يقال إن حملة الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة فى الأفعال المخصوصة حتى بقى اللفظ لايفهم منه إلا هذه العبارة المخصوصة وهذا لا نزاع فيه . والثانى : أن يقال إن صاحب الشرع وضع هذه الألفاظ لهذه العبارات ، وفى هذه المسئلة ثلاثة أقوال .

قال القاضى أبو بكر الباقلانى : لم يضع صاحب الشرع شيئا وإنما استعمل الألفاظ فى مسمياتها اللغوية ودلت الأدلة على أن تلك المسميات اللغوية لابد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة : بل تحدد هذه العبارات كمولود جديد يتحدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الإمام فخر الدين وطائفة معه : ما استعمل فى المسمى اللغوى ولا نقل بل استعمل اللفظ فى خصوص هذه العبارات على سبيل المجاز لأن الدعاء الذى هو الصلاة لغة جزء الصلاة الشرعية؛ لأن فيها دعاء الفاتحة ، ويبعد غاية البعد أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام « لايقبل الله صلاة بغير طهور » أن يكون مراده الدعاء من حيث هو دعاء .

وقال القاضى فتح هذا الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم يكفرون الصحابة ، فإذا قيل إن الله تعالى وعد المؤمنين

---

(١) فى نسخة مخطوطة : فان مفعلا ومفعلا بفتح العين فى الأول وكسرها فى الثانى .

بالجنة وهم قد آمنوا ، يقولون إن الإيمان الذى هو التصديق صدر منهم ، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات وهم صدقوا وما أطاعوا فى أمر الخلافة ، فإذا قلنا إن الشرع لم ينقل استد هذا الباب الردىء، ولقوله تعالى «قرآنا عربيا»(١) وهذه الألفاظ موضوعة فى القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربيا ، وفى هذه المواطن مباحث كثيرة مستوعبة فى شرح المحصول .

وأما الحقيقة العرفية العامة فهى التى غلب استعمالها فى غير مسماها اللغوى ، فإن الدابة اسم لمطلق مادب فقصرها على الحمار فى أرض مصر أو الفرس بأرض العراق وضع آخر، وهو حقيقة عرفية مجاز لغوى ، وكذلك لفظ الغائط اسم للمكان المطمئن من الأرض لغة ثم نقل للفضلة المخصوصة ، والراوية اسم للجمل نقل للمزادة(٢) وهى قسمان تارة يقع النقل لبعض أفراد الحقيقة اللغوية كالدابة، وتارة لأجنبى عنها كالنجو والراوية ، والعرفية الخاصة سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الأولى عامة مثل الجوهر والعرض للمتكلمين ، والنقض والكسر للفقهاء ، والفاعل والمفعول للنحاة ، والسبب والوتد للعروضيين .

والمجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فى العرف الذى وقع به التخاطب لعلاقة بينهما ، وهو ينقسم بحسب الوضع إلى أربعة مجازات لغوى كاستعمال الأسد فى الرجل الشجاع ، وشرعى كاستعمال لفظ الصلاة فى الدعاء ، وعرفى عام كاستعمال لفظ الدابة فى مطلق مادب ،وعرفى خاص كاستعمال لفظ الجوهر فى النفيس .

لما تقرر أن الحقائق أربع كانت المجازات أربعة؛ فلفظ الدابة إذا استعمل فى مطلق مادب كان حقيقة لغوية مجازا لغويا، وإذا استعمل فى الحمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لأنه استعمال له فى غير ماوضع له، ولفظ الصلاة إذا استعمل فى الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لأنه استعمال فى غير ماوضع له باعتبار الوضع الشرعى ، وإن استعمل فى الأفعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا ، وكذلك القول فى لفظ الجوهر وكل مايعرض من هذا الباب .

---

(١) ١١٣ طه .

(٢) المزادة فى الأصل : الراوية التى تملأ بالماء . قال أبو عبيد : لا تكون إلا من جلدين بفأم بجلد ثالث بينهما .

والصحيح في حد المجاز أن يقال هو اللفظ المستعمل ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره، وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الإطلاق، والعبارة الأخرى قليلة في استعمالهم، وقولي في العرف الذي وقع به التخاطب لأن اللفظ إنما يكون مجازا بالنسبة إلى وضع مخصوص فإن لم يكن الخطاب باعتباره لا يتحقق المجاز كما تقدم تمثيله، فإنه قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر، والعلاقة لابد منها وإلا كان منقولا كجعفر فإنه النهر الصغير لغة ووضع للشخص المخصوص وليس مجازا فيه لعدم العلاقة، وكذلك جميع المنقولات، وقولي بحسب الواضع أريد بالواضع اللغة والشرع والعرف العام والخاص.

وبحسب الموضوع له إلى مفرد نحو قولنا أسد للرجل الشجاع، وإلى مركب نحو قولهم:

أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشي

فالمفردات حقيقة وإسناد الاشابة والافناء إلى الكر والمر مجاز في التركيب، وإلى مفرد ومركب نحو قولهم أحياني اكتحالي بطلعتك فاستعمال الاحياء والاكتحال في السرور والرؤية مجاز في الافراد وإضافة الاحياء إلى الاكتحال مجاز في التركيب فانه مضاف إلى الله تعالى.

المجاز المفرد هو أن يكون لفظا موضوعا(١) لمعنى مفرد فتحوله عن ذلك المفرد إلى مفرد آخر وتستعمله فيه فإن لفظ الأسد لمعنى مفرد وهو الأسد؛ فاستعماله في الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجاز/مفردا، وأعني بالمفرد ماليس فيه إسناد خبري، والمجاز في التركيب أن يكون اللفظ في اللغة وضع ليركب مع لفظ معنى آخر فيركب مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون مجازا في التركيب، كما تقول لفظ السؤال وضع ليركب مع لفظ من يصلح للإجابة نحو سألت زيدا، فلما ركب مع لفظ القرية التي لا تصلح للإجابة كان مجازا في التركيب، ومن ذلك: غرق في العلم، وإنما يغرق في الماء، وأكلت الماء وإنما يؤكل الطعام وعلفتها ماء(٢) وإنما يعلف التبن والشعير وقوله تعالى «حرمت عليكم أمهاتكم»(٣) الآية. الجميع مجاز في التركيب لأن التحريم

---

(١) في المخطوطة: هو أن يكون لفظه موضوعا.

(٢) ومنه قول الشاعر:

علفتها تبنا وماء باردا حتى غدت همالة عيناها

(٣) ٢٣ النساء.

إنما وضع ليركب مع الأفعال دون الذوات، وعلى هذه الطريقة يفهم مجاز التركيب. فقولهم أحياني أراد به سرني وهو من مجاز التشبيه ، لأن الحياة توجب ظهور آثار فى محلها وبهجته وكذلك المسرة ، فأطلق على المسرة لفظ الحياة للشابهة. وقوله اكتحالى يريد رؤيتى ؛ عبر بلفظ الاكتحال عن الرؤية من مجاز التشبيه ، لأن العين تشتمل على الكحل كما تشتمل على المرئى فلما تشابها أطلق لفظ أحدهما على الآخر مجازا. فهذا هو مجاز الإفراد، وجعل الاكتحال فاعلا بالإحياء مجازا فى التركيب لأن الإحياء لا يصدر عنه ولا يركب معه فلم يقل أحياه الكحل حقيقة وإلا لكان من مات يوضع فى عينه الكحل فيعيش، فإذا قلت أحياه الله تعالى كان حقيقة فى التركيب؛ لأن اللفظ ركب مع اللفظ الذى وضع للتركيب معه ، ولا فرق فى هذا الموضع بين الفاعل والمفعول والمضاف وغيرها ، فسرج الدار مجاز فى التركيب وباب الدابة مجاز فى التركيب ، إلا أن تريد مطلق الإضافة لا أن الدار لها سرج تركب به ، فإنه قد يقال سرج الدار باعتبار أنه موضوع فيها فتكون الحقيقة فى التركيب.

وبحسب هيئته إلى الخفى كالأسد للرجل الشجاع والجلى الراجح كالدابة للحمار .

الخفى هو الذى لا يفهم إلا بقرينة توجب الصرف عن الحقيقة إليه والجلى هو الذى لا يفهم من اللفظ إلا هو حتى تصرف القرينة عنه إلى الحقيقة فلا يفهم اليوم من الصلاة إلا العبادة المخصوصة فى وقتنا هذا حتى تصرفنا القرينة إلى الدعاء، وكذلك الدابة لا يفهم منها إلا الحمار حتى تصرفنا القرينة إلى مطلق مادب. فهذا هو المجاز الراجح ، وهو كله حقيقة إما شرعية أو عرفية .

وههنا دقيقة وهى أن كل مجاز راجح منقول وليس كل منقول مجازا راجحا فالمنقول أعم مطلقا والمجاز الراجح أخص مطلقاً .

المجاز الراجح منقول إما فى الشرع كالصلاة أو فى العرف العام كالدابة أو

الخاص كالجوهر والعرض عند المتكلمين فإنا لا نعنى بالنقل إلا غلبة استعماله حتى صار لا يفهم عند عدم القرينة إلا هو ، دون الحقيقة الأصلية ، وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح ، بأن يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر ، فإنه وضع فى اللغة للنفيس من كل شيء ثم نقل للمتحيز الذى لا يقبل القسمة ، وهو فى غاية الحقارة ، فلا مشابهة بينه وبين النفيس ، ولا علاقة تصلح بينهما ؛ فإنا نشترط فى العلاقة أن يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفى بمجرد الارتباط كيف كان ، وإلا أمكن أن يقال النفاسة لاتقع إلا فى الجوهر فبينهما ملابسة فهو مجاز ، ولوفتح هذا الباب صح التجوز بكل شيء إلى كل شيء ، وقد نصوا على منعه ؛ فقد قال الإمام فخرالدين إن استعمال لفظ السماء فى الأرض لايصلح أن يكون مجازا مع أنها تقابلها وتلازمها والملازمة أحد أقسام العلاقة لكنا نعنى بالملازمة ماهو أخص من هذا كملازمة الراوية[1] للجمل الحامل لها ، والمسببات لأسبابها ونحو ذلك ، وكذلك لفظ الذات موضوع للصاحبة لغة ، ونقل فى عرف المتكلمين لذات الشيء وألغيت المصاحبة بالكلية ، فهو منقول لا مجاز راجح ؛ لانتفاء العلاقة التى هى شرط فى أصل المجاز ، وإذا تعذر المجاز المطلق تعذر المجاز الراجح بطريق الأولى ؛ فحينئذ المنقول أعم مطلقا والمجاز الراجح أخص مطلقا ، هذا إذا نسبنا المنقول إلى المجاز الراجح ، فإن نسبناه إلى أصل المجاز كان كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ، لأن كل واحد منهما قد وجد مع الآخر وبدونه ، وهذا هو ضابط الأعم من وجه والأخص من وجه ، فوجد المجاز ولا نقل كالأسد فى الرجل الشجاع ، والنقل ولا مجاز كالجوهر والذات عند المتكلمين ، واجتمعا معا فى الدابة والراوية .

فرع : كل محل قام به معنى وجب أن يشتق له من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع الاشتقاق لغيره خلافا للمعتزلة فى الأمرين فان كان الاشتقاق باعتبار قيامه فى الاستقبال فهو مجاز اجماعا نحو تسمية العنب بالخمر ،

---

(١) هى المزادة ، أو (قربة الماء) .

أو باعتبار قيامه في الحال فهو حقيقة اجماعا نحو تسمية الخمر خمرا أو باعتبار الماضي وفي[1] كونه حقيقة، أو مجاز قولان أصحهما المجاز، وهذا إذا كان محكوما به أما إذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا نحو « اقتلوا المشركين[2] ».

قيام المعاني بمحالها يوجب أحكامها لمحالها واستحقاق ألفاظ تلك الأحكام، فقيام العلم بالمحل يوجب له حكما وهو كونه عالما، واستحقاق لفظ هذا الحكم وهو لفظ عالم، والسواد إذا قام بمحل أوجب لمحله حكما وهو كونه أسود، واستحقاق لفظ دال على هذا الحكم وهو لفظ أسود، ولا يقال لغيره الذى لم يقم به السواد أسود، والمعتزلة وافقوا في مثل هذا؛ وإنما أصل هذه المسئلة والخلاف فيها أنهم قالوا في كلام الله تعالى إنه مخلوق في الشجرة لموسى عليه الصلاة والسلام فسمعه منها فهو قائم بها، ولم يشتق لها منه شيء، فلم يقل الله تعالى: وكلمت الشجرة موسى، بل حصل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به الكلام عندهم، فقال الله تعالى « وكلم الله موسى تكليما»[3] وكذلك اشتقوا[4] لله تعالى عالما وقديرا ومريدا أو غير ذلك؛ ولم يقولوا قام العلم به، بل قالوا لم تقم به صفه البتة، هذا أيضا خالفوا فيه أهل الحق؛ فإن أهل الحق يقولون الكلام إنما هو قائم بذات الله تعالى، وجميع الصفات المشتق منها هذه الألفاظ قائمة به تعالى، فهذا موطن الخلاف. وأما مافي العالم من الألوان والطعوم وغيرها فلم أر لهم فيه خلافا وما أخالهم يخالفون فيه، فلذلك قلت خلافا للمعتزلة في الأمرين.

وقولي فإن كان الاشتقاق باعتبار الاستقبال أو الحال أو الماضي أريد به

---

(١) في النسخة المطبوعة: في كونه، بإسقاط الواو.

(٢) تمام الآية: فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم — الآية ٥ سورة التوبة.

(٣) ٣ النساء ١٦٤.

(٤) في النسخة المطبوعة: اشتق بالإفراد.

الاشتقاق الكائن من المصادر فى اسم الفاعل نحو ضارب ، أو اسم المفعول نحو مضروب ، أو أفعل التفضيل نحو زيد أضرب من عمرو ، أو اسم الزمان أو المكان نحو مضرَب ومقتل ومخرج ، أو اسم الآلة نحو المِروحة والمدهن والمسعط ، أو اسم الهيئة نحو الجلسة والعِمة . وأما الفعل الماضى فإنه مشتق وهو حقيقة فى الماضى دون غيره ، وكذلك لفظ الأمر والنهى حقيقة فى المستقبل دون غيره ، فليس فى الماضى قولان أصحهما المجاز ولا صيغة الأمر باعتبار المستقبل إجماعا ، بل ذلك خاص بما ذكرته من الصيغ؛ فتسمية الإنسان ميتا باعتبار أنه سيموت مجاز إجماعا، وتسميته ميتا وهو ميت حقيقة إجماعا ، وتسميته نطفة وطفلا باعتبار أنه كان كذلك مجاز على الأصح ، وكذلك (١) لا يصدق على أكابر الصحابة أنهم كفار باعتبار ما كانوا عليه .

وخالف ابن سينا فى هذه المسئلة وقال : هو حقيقة لأن من صدر منه الضرب يصدق عليه بعد ذهابه أنه ضارب كما يصدق عليه أنه متكلم ومخبر، وإن كان الكلام والخبر لم يوجد قط منه إلا حرف واحد ، فلو اشترط وجود المشتق منه حالة الإطلاق لما صدق فى هذين الموضعين ،وجوابه أن هذين مستثنيان لتعذر الوجود، والعرب لا تضع لفظ المحقق للمتعذر ، واستيفاء الكلام فى هذا الموضع مستوعب فى شرح المحصول .

وقولى : هذا إذا كان محكوما به إلخ ، احتراز من سؤال صعب ما رأيت أحدا أجاب عنه ، وتقريره أن قولنا باعتبار الماضى أو المستقبل أو الحال هذه الأزمنة إنما تعتبر بالنسبة إلى زمن التخاطب ، فإذا قلت أنا الآن : زيد ميت باعتبار أنه سيموت كان باعتبار المستقبل ، لأن زمان موته بعد زمان المخاطبة بهذا اللفظ ، وإن قلت هو نطفة فهذا زمان تقدم زمان المخاطبة بهذا اللفظ فعلم أن هذه الأزمنة إنما تعتبر باعتبار زمان المخاطبة ، وعلى هذا تقول الزمان الذى نزل فيه القرآن الكريم ونطق فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأحاديث النبوية متقدم على زماننا،فزماننا

---

(١) أظنها لذلك . بدل كذلك .

مستقبل باعتبار ذلك الزمان ، وإذا كان كذلك وجب حينئذ أن يكون جميع الصفات الواقعة فى زماننا مجازا بالقياس إلى ذلك الزمان ، فعلى هذا قوله تعالى « الزانية والزانى[1] » « والسارق والسارقة[2]» « واقتلوا المشركين[3] » إلى غير ذلك إنما يتناول من وجد فى حالة نزول هذه الآيات وأما ما بعدها فلا يتناولها إلا بطريق المجاز ، والأصل عدمه ، فيتعذر علينا الاستدلال بهذه الأدلة فى زماننا على ثبوت أحكام هذه الآيات بها فإن مامن نص يستدل به إلا وللمخالف أن يقول الأصل عدم التجوز إلى هذه الصورة ، فيحتاج كل دليل إلى دليل آخر من إجماع أو نص يدل على التجوز إلى هذه الصورة ، وهو خلاف ماعليه الناس ، بل كل لفظ من هذه الألفاظ يتم الاستدلال به من جهة اللغة فقط وهو حقيقة ،فكيف الجمع بين ما عليه الناس وبين هذه القاعدة .

ووجه الجمع أن تقول:المشتق قسمان تارة يكون محكوما به نحو زيد سارق فهذا هو موطن التقسيم والقاعدة المذكورة،وتارة يكون المشتق متعلق الحكم لامحكوما به نحو « اقتلوا المشركين[4] فإن الله تعالى لم يحكم فى هذه الآية بشرك أحد ولا بأن أحدا مشرك بل حكم بوجوب القتل ، والمشركون متعلق هذا الحكم ، وكذلك الزانية والزانى لم يحكم الله تعالى بزنا أحد ولا بسرقته فى الآية الأخرى ، بل بوجوب الجلد والقطع ، والزناة والسرّاق متعلق هذا الحكم؛ فحينئذ متى كان المشتق متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا ، ولا تفصيل بين الازمنة ماضيها ومستقبلها ، ولا نحكى خلافا بل الكل حقيقة إجماعا ، وإن حكمنا بالمشتق على محل وجعلناه نفس الحكم فهذا هو موطن الخلاف والتفصيل.فهذا وجه الجمع بين القاعدة وإجماع الأمة؛فلذلك ذكرت هذا القيد وهو من غوامض القواعد .

---

(١) من الآية ٢ النور وتمامها : الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة .
(٢) رقم ٣٨ المائدة . وتمامها « .. فاقطعوا أيديهما .. » .
(٣ ، ٤) التوبة .

الفصل الثامن

فى التخصيص

وهو إخراج بعض مايتناوله اللفظ العام أو مايقوم مقامه ، بدليل منفصل فى الزمان إن كان المخصص لفظيا ، أو بالجنس إن كان عقليا قبل تقرر حكمه ، فقولنا أو مايقوم مقامه احتراز من المفهوم فانه يدخله التخصيص ، وقولنا بالزمان احتراز من الاستثناء ، وقولنا بالجنس لأن المخصص العقلى مقارن ، وقولنا قبل تقرر حكمه احتراز من أن يعمل بالعام، فان الاخراج بعد هذا يكون نسخا .

دخول التخصيص للمفهوم كقوله عليه الصلاة والسلام « إنما الماء من الماء » مفهومه أنه لايجب الغسل من القبلة ولا جميع أنواع الاستمتاع إذا لم يكن فيه إنزال ، خص من ذلك التقاء الختانين ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الربا فى النسيئة » خص عن مفهومه ربا التفاضل ، فإن السلب فى المفهوم كعموم الثبوت فى المنطوق ، وإذا ثبت معنى العموم دخله الإخراج ، وهو التخصيص » وهو لايسمى عموما فى الاصطلاح ، فلذلك قال أو ما يقوم مقامه وهو المفهوم لدخول التخصيص فيه ، والاستثناء لايقع إلا متصلا على الصحيح[1] والمخصص يجوز أن يتراخى عن العموم كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان وغيرهم بعد الأمر بقتل المشركين بزمان طويل ، وهذا إذا وقع التخصيص باللفظ ، أما إذا وقع بالفعل ، كما فى قوله تعالى « الله خالق كل شىء[2] » أو بالواقع كما فى قوله تعالى « تدمر كل شىء[3] » فإن الواقع المشاهد دل على أن الريح لم تدمر السموات

---

(١) الاستثناء المتصل : ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه نحو : جاء القوم إلا عليا (فعليا) من جنس القوم .

(٢) ٦٢ الزمر وتمامها « وهو على كل شىء وكيل » .

(٣) ٢٥ الأحقاف .

والجبال والأرض وغيرها؛ فعلم بذلك التخصيص فى هذا العموم أو بالعوائد كقول القائل: رأيت الناس فلم أر أحسن من زيد، ومعلوم بالعادة أنه لم ير جميع الناس، فيدخل التخصيص بدليل العادة، لكن هذه المخصصات ليست لفظية لكن جنسها غير جنس اللفظ، فالانقطاع ههنا بالجنس لا بالزمان، فلذلك قال منفصل بالزمان إن كان المخصص لفظيا أو بالجنس إن كان عقليا، أى الانفصال لا يكون فى العقلى (١) ونحوه فى الزمان لأنه مقارن وإنما ذلك فى اللفظى خاصة، وإذا عمل بالعام كان الإخراج منه بعد ذلك نسخا؛ لأن العمل به يقتضى أن عمومه مراد لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؛ فلو كان بعض هذا العموم غير مراد لما تأخر بيانه، فلما لم يتبين اعتقدنا أنه مراد، وإبطال ماهو مراد نسخ، فلذلك اشترط فى التخصيص أن لا يتقرر الحكم.

وهذا الحد باطل مع هذا التحرير العظيم الذى لم أر أحدا جمع ماجمعت فيه بالتخصيص بالأدلة المتصلة، وهى الغاية، كقولنا أكرم قريشا حتى يدخلوا الدار فإن الداخل للدار يخرج من هذا العموم، والصفة كقولنا أكرم قريشا الطوال، فإن القصار يخرجون، والشرط كقولنا أكرمهم إن كانوا طوالا. فهذه مخصصات لفظية، وقد خرجت من الحد لاشتراطى الانفصال فى الزمان فإنها متصلة فى الزمان، فينبغى أن يؤتى بعبارة تجمع هذه النقوض وتخرج الاستثناء وفيها عسر.

* * *

(١) فى النسخة المطبوعة: لا يكون إلا فى العقلى.

الفصل التاسع

فى لحن الخطاب وفحواه ودليله وتنبيهه واقتضائه ومفهومه

فلحن الخطاب هو دلالة الاقتضاء وهو دلالة اللفظ التزاما على مالايستقل الحكم الا به ، وإن كان اللفظ لايقتضيه وضعا نحو قوله تعالى « فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق »(١) تقديره فضرب فانفلق وقوله تعالى « فأتيا فرعون » إلى قوله تعالى حكاية عن فرعون « قال ألم نربك فينا وليدا(٢) » تقديره فأتياه ، وقيل هو فحوى الخطاب والخلاف لفظى ، قال القاضى عبد الوهاب واللغة تقتضى الاصطلاحين ، وقال الباجى هو دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وهو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، وهو عشرة أنواع : مفهوم العلة نحو ما أسكر فهو حرام، ومفهوم الصفة نحو قوله عليه الصلاة والسلام « فى سائمة الغنم الزكاة » والفرق بينهما أن العلة فى الثانى الغنى ، والسوم مكمل له ، وفى الأول العلة عين(٣) المذكور ، ومفهوم الشرط نحو من تطهر صحت صلاته، ومفهوم الاستثناء نحو قام القوم إلا زيد ، ومفهوم الغاية نحو « أتموا الصيام إلى الليل »(٤) ومفهوم الحصر « إنما الماء من الماء » ومفهوم الزمان نحو سافرت يوم الجمعة ، ومفهوم المكان نحو جلست أمام زيد ، ومفهوم العدد نحو قوله تعالى « فاجلدوهم ثمانين جلدة »(٥) ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم على مجرد أسماء الذوات نحو فى الغنم الزكاة وهو أضعفها ، وتنبيه الخطاب

---

(١) ٦٣ الشعراء .

(٢) ١٦ ، ١٧ ، ١٨ الشعراء .

(٣) فى المطبوعة : غير المذكور .

(٤) ١٨٧ البقرة .

(٥) ٤ النور .

وهو (١) مفهوم الموافقة عند القاضى عبد الوهاب أو المخالفة عند غيره (٢) وكلاهما فحو الخطاب عند الباجى ، فترادف تنبيه الخطاب وفحواه ومفهوم الموافقة لمعنى واحد وهو إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى كما ترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتنبيهه ،ومفهوم الموافقة نوعان أحدهما : ثباته فى الأكثر نحو قوله تعالى « فلا تقل لهما أف» (٣) فانه يقتضى تحريم الضرب بطريق الأولى وثانيهما إثباته فى الأقل نحو قوله تعالى « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك » (٤) فانه يقتضى ثبوت أمانته فى الدرهم بطريق الأولى .

لحن الخطاب أصله فى اللغة إفهام الشىء من غير تصريح ومنه قوله تعالى « ولتعرفنهم فى لحن القول(٥) أى فى فلتات الكلام من غير تصريح بالنفاق ، ولذلك قال المأمون أيها الناس لاتضمروا لنابغضا فإنه والله من يضمرلنا بغضاندركه فى فلتات كلامه وصفحات وجهه ولحات عينه،ومن ذلك قول الشاعر :

وحـــديث ألذه وهو مما ... يشتهى الناعتون يوزن وزنا

منطق صائب وتلحن أحيا ... نا وأحلى الحديث ماكان لحنا

أى تعريضا وتشويقا من غير تصريح ، وقال ابن دريد اللحن الفطنة ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض » أى أفطن لها ، قال ابن يونس ذكر أهل اللغة اللحن بإسكان الحاء أنه الخطأ ، وبفتحها الصواب ، وقال عبد الحق فى النكت : اللحن من أسماء الأضداد للصواب والخطأ ، فلذلك قال القاضى عبد الوهاب ههنا اللغة تقتضى الاصطلاحين ، وأما

---

(١) فى نسخة هو بحذف الواو .

(٢) فى نسخة من المخطوطات أسقط : عند غيره .

(٣) ٢٣ الإسراء .

(٤) ٧٥ آل عمران .

(٥) ٢٦ سورة محمد عليه السلام .

دلالة الاقتضاء فمعناها أن المعنى يتقاضاها لا اللفظ ، حتى قال جماعة فى ضابطها ، إنها دلالة اللفظ على مايتوقف عليه صدق المتكلم ، فإن قوله تعالى « فانفلق»(١) إنما ينتظم بالإضمار المذكور وكذلك قوله تعالى « وإنى مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون » إلى قوله تعالى « فلما جاء سليمان(٢) » فمجيء الرسول إلى سليمان عليه الصلاة والسلام فرع إرساله فيتعين أن يضمر : فأرسلت رسولا فلما جاء سليمان ، فلذلك قلت إن المعنى يقتضيه دون اللفظ ، بخلاف دليل الخطاب وفحواه اللذين هما مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة للفظ يتقاضاهما بمفهومه ، بخلاف المثل المذكورة لايتقاضاها منطوق ولا مفهوم ، بل المعنى فقط وانتظامه ، وفحوى الخطاب معناه مفهومه تقول فهمت من فحوى كلامه كذا أى من مفهومه فوضع العلماء ذلك لمفهوم الموافقة، فهذه الألفاظ وضعها بإزاء هذه المعانى المذكورة هنا اصطلاحى لالغوى .

وقولى فى مفهوم المخالفة إنه إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، احتراز عما توهمه الشيخ بن أبى زيد وغيره ، فاستدلوا بقولة تعالى « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً»(٣)» على وجوب الصلاة على أموات المسلمين بطريق المفهوم، وقالوا مفهوم التحريم على المنافقين الوجوب فى حق المسلمين . وليس كما زعموا ، فإن الوجوب هو ضد التحريم ، والحاصل فى المفهوم إنما هو سلب ذلك الحكم المرتب فى المنطوق ، وعدم التحريم أعم من ثبوت الوجوب ، فإذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين فمفهومه أن غير المنافقين لاتحرم الصلاة عليهم ، وإذا لم تحرم جاز أن تباح ، فإن النقيض أعم من الضد ، وإنما يعلم الوجوب أو غيره بدليل منفصل ، فلذلك يتعين أن لايزاد فى المفهوم على إثبات النقيض .

---

(١) ٦٣ الشعراء . « فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم » .

(٢) ٣٦ النمل .

(٣) ٨٤ التوبة .

ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن سؤال مقدر وهو إن علة الإسكار صفة، فقولى بعد ذلك مفهوم الصفة تكرار بغير فائدة ، فأردت أن أبين بالفرق المذكور أن الصفة قد تكون متممة للعلة لا علة ، فهى أعم من العلة ؛ فإن الزكاة لم تجب فى السائمة لكونها تسوم وإلا لوجبت الزكاة فى الوحوش ، وإنما وجبت لنعمة الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف ، وفى كون الاستثناء من باب المفهوم إشكال من جهة أن (إلا) وضعت للإخراج فينبغى أن يكون الاتصاف بالعدم فى المخرج مدلولا بالمطابقة ، فلا يكون مفهوما لأن المفهوم هو من باب دلالة الالتزام .

وجواب هذا السؤال أن (إلا) وضعت للإخراج من المنطوق ولا يلزم من ذلك دخول المستثنى فى عدمه باللفظ بل بدلالة العقل على أن النقيضين لا ثالث لهما ، وحينئذ يتعين من الخروج من أحدهما الدخول فى الآخر ، أما لو فرض لهما ثالث لا يلزم الدخول فى العدم بل فى ذلك الثالث ، أو فى العدم فلا يتعين العدم ؛ فحينئذ إنما استفدنا الاتصاف بالعدم من جهة دلالة العقل لا من اللفظ ، فكان الاتصاف بالعدم مدلولا التزاما لا مطابقة ، وإنما المدلول مطابقة هو نفس الخروج من المتقدم ، أما الدخول فى نقيضه فمن جهة العقل ، وكذلك نقول فى مفهوم الغاية، وأما مفهوم الحصر فقد نقل أبو على فى المسائل الشيرازيات أن (ما) فى (إنما) للنفى وأن النفى فى المسكوت بها ، فعلى هذا يكون منطوقا لا مفهوما ، وهو الذى يقوى فى نفسى ، هذا إذا كان الحصر بإنما ، وأما بالنفى قبل إلا نحو «ما قام إلا زيد» فظاهر أنه ليس مفهوما ، وأما فى تقديم المعمولات أو المبتدأ مع الخبر فيترجح أنه مفهوم ، وسيأتى له باب - إن شاء الله تعالى - وفى مفهوم العدد إشكال ، وتفصيله مبسوط فى المحصول ، وشرحه يقدح فى اعتباره ، والجمهور على عدم قدحه فلذلك تركته، ومفهوم اللقب إنما ضعف لعدم رائحة التعليل فيه فإن الصفة تشعر بالتعليل وكذلك الشرط ونحوه ، بخلاف اللقب لجموده بعد التعليل فيه .

قال التبريزى والألقاب كالأعلام وجعلها الأصل ، والحق بها أسماء الأجناس، وغيره أطلق فى الجميع واعتمد على صورة التخصيص وإنها لابدلها من فائدة ، وسمى فحوى الخطاب مفهوم الموافقة وتنبيه الخطاب ، لأن المسكوت وافق المنطوق فى حكمه، والمنطوق نبه على حكم المسكوت ، وقولى كما يترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتنبيهه ، صوابه : الاقتصار على الأولين وترك تنبيه الخطاب لأنه لم يتقدم له ذكر فى مفهوم المخالفة .

الفصل العاشر

فى الحصر

هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة إنما ونحوها ، وأدواته أربعة إنما نحو «إنما الماء من الماء» ، وتقدم النفى قبل إلا نحو «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور» والمبتدأ مع خبره نحو قوله عليه الصلاة والسلام « تحريمها التكبير وتحليلها التسليم »[1] فالتحريم محصور فى التكبير والتحليل محصور فى التسليم ، وكذلك « ذكاة الجنين ذكاة أمه » وتقديم المعمولات نحو قوله تعالى « إياك نعبد وإياك نستعين[2] » وهم بأمره يعملون ، أى لا نعبد إلا إياك ، وهم لا يعملون إلا بأمره ، وهو منقسم إلى حصر الموصوفات فى الصفات وإلى حصر الصفات فى الموصوفات نحو قولك إنما زيد عالم إنما العالم زيد ، وعلى التقديرين فقد يكون عاما فى المتعلق نحو ما تقدم ، وقد يكون خاصا نحو قوله تعالى « إنما أنت منذر» أى باعتبار

---

(١) الحديث فى شأن الصلاة .

(٢) ه الفاتحة .

من لا يؤمن ، فإن حظه منه الانذار ليس إلا ، فهو محصور في إنذاره ولا وصف له غير الانذار باعتبار هذه الطائفة وإلا فهذه الصيغة تقتضى حصره فى النذارة فلا يوصف بالبشارة ولا بالعلم ولا بالشجاعة ولا بصفة أخرى .
ومن هذا الباب قولهم زيد صديقى وصديقى زيد، فالأول يقتضى حصر زيد فى صداقتك فلا يصادق غيره ، وأنت يجوز أن تصادق غيره ، والثانى يقتضى حصر أصدقائك فيه وهو غير محصور فى صداقتك ، بل يجوز أن يصادق غيرك على عكس الأول .

قد تقدم أن الذى يلزم ثبوته فى هذه المواطن كلها من المفهومات إنما هو النقيض لا الضد ولا الخلاف .

وقولى بصيغة (إنما) ونحوها لا يحسن فى الحدود ، لأن نحوها ليس هو مثلها فى اللفظ وإلا لكان هو إياها بعينها . بل معناه ونحوها مما يفيد الحصر والجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيده ، فيصير هذا تعريفا بالمجهول . بل حسن ذلك أنى فسرت ذلك بثلاثة أخرى مبينة بعدها ، فذهب الإجمال .

وقولى تقديم النفى قبل إلا يعم جميع أنواع النفى نحو ما قام إلا زيد ، ولم يقم إلا زيد ، ولن يقوم إلا زيد ، ولما يقم إلا زيد . كيفما تقلب النفى .

وقولى المبتدأ مع الخبر تارة يكون الخبر معرفة باللام أو الإضافة ، وتارة يكون نكرة ، وعلى كل تقدير يفيد الحصر ، لكن يختلف الحصر . وإنما قلنا إن الحصر ثابت مطلقاً لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص أو مساويا ، ويمتنع عليه أن يكون أعم لغة وعقلا ، فلا يجوز أن تقول الحيوان إنسان ولا الزوج عشرة ، بل الإنسان حيوان والعشرة زوج ، وحينئذ يصدق وقبل ذلك فهو كاذب ، والعرب لم تضع إلا للصدق دون الكذب ، والمساوى يجب أن يكون محصوراً فى مساويه والأخص محصوراً فى أعمه، وإلا لم يكن أخص ولا مساوياً ، فهذا برهان

على ثبوت الحصر مطلقاً كيف كان المبتدأ وخبره ، غير أنه إذا كان الخبر نكرة يقع الحصر فى الخبر دون نقيضه وضده ، ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف ، فإذا قلت زيد قائم فقد أثبت له مطلق القيام،فهى موجبة جزئية مطلقة ، ونقيض الموجبة الجزئية ، السالبة الدائمة الكلية ، ولا شك فى أن هذا النقيض كاذب إذ لو صدقت السالبة الدائمة لما صدقت المطلقة المفروض صدقها ، لكنها صادقة ، وكذلك كل ما يضاد مطلق القيام يجب نفيه ، بل كل ما هو شرط فى ثبوت مطلق القيام يجب ثبوته ، وكل ما هو مانع من مطلق القيام يجب نفيه لضرورة صدقه .

نعم يجوز ثبوت ماهو خلاف القيام مثل نحو كونه فقيهاً أو شجاعاً أو شيخاً فاضلا ، فإن هذه الأمور كلها يمكن ثبوتها مع قولنا قائم،وهى أمور تخالف مطلق القيام ولا تضاده ولا تناقضه فهذا تحرير الحصر مع التنكير ، وأما مع التعريف فيجب سلب الخلاف أيضاً فلا يوصف بغير ذلك الخبر فتقتضى الصفة أنه ليس موصوفا إلا بتلك الصفة خاصة ؛ فإن كان فى الواقع له صفة غيرها فهو تخصيص لعموم الحصر . فقوله عليه الصلاة والسلام « تحليلها التسليم » يقتضى أن المصلى لا يخرج من حرمات الصلاة إلى حلها إلا بالتسليم دون جميع الصفات من الأضداد والنقائض والخلافات ، فإن الكل ساقط عن الاعتبار إلا بالتسليم ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « تحريمها التكبير » يقتضى أنه لا يدخل فى حرماتها إلا بالتكبير دون جميع الأمور المتوهمة .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » فروى برفع ذكاة الثانية وبنصبها ، وتمسك المالكية والشافعية بالرفع على أن الجنين إذا خرج وقد كمل خلقه ميتاً بعد ذكاة أمه أكل ، لأنه عليه الصلاة والسلام حصر ذكاة الجنين فى ذكاة أمه فيكون داخلا فيها ومندرجا فيؤكل بذكاة أمه التى فيها ذكاته ، ولا يفتقر إلى ذكاة أخرى ، واحتج الحنفية برواية النصب على أنه يستقل بذكاة نفسه وإذا لم يزكى لم يؤكل لأن النصب يقتضى أن يكون التقدير ذكاة الجنين أن يذكى ذكاة

مثل ذكاة أمه ، ثم حذف المصدر وصفته التى هى مثل ، وأقيم المضاف إليه مقامها ، فأعرب بإعرابها ؛ فنصب ، لأنها قاعدة حذف المضاف .

والجواب عن تمسكهم برواية النصب أن تقول : ليس التقدير كما ذكرتموه ، بل التقدير ذكاة الجنين داخلة فى ذكاة أمه ، ثم حذف الخبر الذى هو داخلة وحرف الجر من ذكاة أمه ، وهذا أولى لوجهين : الأول أنه أقل حذفا والثانى أنه يؤدى إلى الجمع بين الروايتين ، وهو أولى من إطراح إحداهما ، وأما تقديم المعمولات فكونه مفيداً للحصر قاله الزمخشرى وغيره ، وخالفه جماعة فى ذلك . ومن المثل المقوية لقول الزمخشرى قول العرب « إياك أعنى واسمعى ياجارة » فإنه يقتضى أنه لا يعنى غيره وعن الأصمعى أنه مر ببعض أحياء العرب فشتمت رفيقه امرأة ولم تعين الشتم له دون الأصمعى ، ثم التفت إليها رفيقه فقالت له إياك أعنى ، فقال للأصمعى أنظر كيف حصرت الشتم فىّ .

وزاد الإمام فخر الدين فى كتاب الإعجاز له : لام التعريف فى الخبر ، وقال : هى تقتضى حصر الخبر فى المبتدأ عكس الحصور كلها فى المبتدآت ، فإن الأول يكون محصوراً فى الثانى فإذا قلنا أبو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون الثانى محصوراً فى الأول ، وكذلك قولك زيد المتحدث فى هذه القضية أى لا يتحدث فيها غيره وهو كثير .

وذكرت حصر الصفة فى الموصوف وعكسه وبقى على ثالث وهو حصر الصفة فى الصفة : نحو النزاهة فى القناعة ، والدين الورع ، والتدبير العيش ، والبشر حسن الخلق . وهو كثير ، ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات قوله عليه الصلاة والسلام « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلىّ » الحديث(١) حصر نفسه عليه الصلاة والسلام الكريمة فى البشرية دون غيرها باعتبار الاطلاع على بواطن الخصوم

---

(١) وباقى الحديث « ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هى قطعة من النار » .

فلا صفة له عليه الصلاة والسلام باعتبار هذا المقام إلا البشرية الصرفة وما عدا ذلك من الرسالة والنبوة وجميع صفات كماله عليه الصلاة والسلام لا مدخل لها فى الاطلاع على بواطن الخصوم ، بل كما قال عليه الصلاة والسلام فأقضى له على نحو ما أسمع ، وقال أقضى بالظاهر والله يتولى السرائر . ومن ذلك قوله تعالى : « إنما الحياة الدنيا لعب ولهو »(١) وحصرها فى اللعب مع أنها مزرعة الآخرة ، وفيها تحصل الولاية والصديقية ، وتكتسب المراتب العلية والدرجات الرفيعة ، وكل خير مكتسب فى الآخرة فهو من هذه الدار ، وهذه خيرات حسان وفضائل علية للدنيا ، فكيف تحصر فى اللعب ؟! وإنما ذلك باعتبار من آثرها ، فإنها فى حقه لعب صرف . وتلك المحاسن لا ينال هـذا منها شيئا ، فهو حصر بحسب بعض الاعتبارات ، وهو كثير فى القرآن الكريم . وقد ذكرت منه جملا كثيرة فى كتاب الاستغناء فى أحكام الاستثناء ، وصديق زيد يجوز أن يصادق غيرى لأن الأول أبداً محصور فى الثانى ، والثانى يجوز أن يكون أعم فلا ينحصر فى الأول ، فلذلك يجوز أن يصادق زيد غيرى ، لأنى حصرت صداقتى فيه ولم أحصره فى صداقتى ، وكذلك قوله تعالى « إنما يخشى الله من عباده العلماء »(٢) يقتضى حصر خشية الله تعالى فى العلماء ، فلا يجوز أن يخشاه تعالى غيرهم ، ويجوز أن يخشوا هم غيره تعالى بالنظر إلى دلالة هذا اللفظ ، ولو عكس فقيل : إنما يخشى العلماء الله بتقديم الفاعل انعكس الحال ، فلا يخشون غيره ، ويجوز أن يخشاه غيرهم بالنظر إلى دلالة اللفظ .

فائدة : باب الحصر ينقسم إلى حصر الثانى فى الأول فى تقديم المعمولات ، فالعبادة والاستعانة والعدل محصورات فى تلك الآيات فيما تقدم عليها . وكذلك لام التعريف فيما حكيته عن الإمام فخر الدين ، وإلى حصر الأول فى الثانى فيما عدا ذلك .

---

(١) من الآية ٣٦ سورة « محمد » عليه السلام

(٢) ٢٨ فاطر

الفصل الحادى عشر

خمس حقائق لا تتعلق إلا بالمستقبل من الزمان وبالمعدوم

وهى الأمر والنهى والدعاء والشرط وجزاؤه .

صوابه أن يقول بالمعدوم وبالمستقبل ، فقولنا بالمعدوم احتراز من الحال ، وقولنا بالمستقبل احتراز من الماضى ، ولو قلت بالمستقبل لأجزأ لكن التصريح بالمعدوم أحسن لأنه أنص على اعتبار المعدوم فى ذلك ، وألحقت بعد وضع هذا الكتاب لهذه الخمسة، خمسة أخرى، صارت عشرة وهى : الوعد والوعيد والترجى والتمنى والإباحة ، ووجه اختصاصها بالمستقبل أن الأمر والنهى والدعاء والترجى والتمنى: طلب ، وطلب الماضى متعذر ، والحال موجود ، وطلب تحصيل الحاصل محال ، فتعين المستقبل ، والشرط وجزاؤه ربط أمر يتوقف دخوله فى الوجود على دخول أمر آخر ، والتوقف فى الوجود إنما يكون فى المستقبل ، فإذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق، لا يمكن أن يكون المعلق عليه دخلة مضت، ولا المشروط طلقة مضت ، بل مستقبلة .

وأما الوعد والوعيد ، فإنه زجر عن مستقبل أو حث على مستقبل بما تتوقعه النفس من خير فى الوعد وشر فى الوعيد والتوقع لا يكون إلا فى المستقبل ، والإباحة تخيير بين الفعل والترك ، والتخيير إنما يكون فى معدوم مستقبل ؛ لأن الماضى والحاضر تعين ، فتعين تعلق العشرة بالمستقبل ، وينبنى عليها فوائد كثيرة نبهت على بعضها فى شرح المحصول .

الفصل الثانى عشر

حكم العقل بأمر على أمر

حكم العقل بأمر على أمر : إما غير جازم والاحتمالات إما مستوية فهو الشك، أو بعضها راجح والراجح هو الظن والمرجوح وهم ، والجازم إما غير مطابق وهو الجهل المركب ، أو مطابق وهو إما لغير موجب وهو التقليد أو لموجب وهو إما عقل وحده فان استغنى عن الكسب فهو البديهى وإلا فهو النظرى ، أوحس وحده وهو المحسوسات الخمس أو مركب منهما وهو المتواترات والتجريبات والحدسيات والوجدانيات أشبه بالمحسوسات ، فتندرج معها فى الحكم .

الشك اسمٌ لاحتمالين فأكثر مستوية ، فسماه مركب ومسمى الظن والوهم بسيط ، لأن الظن اسم للاحتمال الراجح والوهم للاحتمال المرجوح ، والجهل المركب سمى بذلك لتركبه من جهلين ؛ فإنه يجهل ويجهل أنه يجهل كأرباب البدع والأهواء ، فإنهم يجهلون الحق فى نفس الأمر ، وإذا قيل لهم أنتم عالمون أو جاهلون؟ قالوا عالمون ، فقد جهلوا جهلهم ، فاجتمع لهم جهلان فيه فسمى جهلا مركبا . وقد جمع المتنبى ثلاث جهالات فى بيت حيث قال :

ومن جاهل بى وهو يجهل جهله ويجهل علمى أنه بى جاهل

وكذلك كل من اعتقد فى رجل أنه صالح وهو طالح، أو طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيئاً على خلاف ما هو عليه، والجهل المركب يقابله الجهل البسيط ، وهو أن يجهل ويعلم أنه يجهل ، كما إذا قيل له أنت تعلم عدد شعر رأسك أو تجهله ؟ يقول أجهله ، فإذا قيل له فأنت تعلم أنك جاهل بذلك؟ يقول نعم . وهذه العبارة لا تجمع الجهل المركب كله؛ فقد يدخل الجهل المركب فى التصورات ، فإن من تصور الحقائق على خلاف ما هى عليه فهو جاهل جهلا مركبا ، كمن يتصور الإنسان أنه الحيوان

فقط ، وإذا طابق الحكم بغير موجب فهو تقليد ؛ كما يعتقد عوام المسلمين قواعد عقائدهم عن أئمتهم ، فإذا سئلوا عن أدلة تلك القواعد لا يعلمون أدلتها .

فالتقليد هو أخذ القول من قائله من غير مستند وقد يكون مطابقاً كما تقدم ، وغير مطابق كتقليد عوام الكفار وأهل الضلال لرؤسائهم وأحبارهم .

والعقلي المستغني عن الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين ، فإن تصور المحكوم به والمحكوم عليه كاف فى الجزم بإسناد أحدهما إلى الآخر، فهذا بديهي من التصديقات والبديهي من التصورات هو الغنى عن الحدود والاكتساب بها ، كأحوال النفس من جوعها وعطشها وألمها ولذاتها وغير ذلك ، فإن هذه الحقائق ضرورية للبشر ولا يحتاج فى معرفتها لتعلم ولا كسب بحد ، بخلاف تصور معنى الحكم الشرعي والحقائق الخفية ، فيحتاج فيها للحدود والرسوم الضابطة لها ، وكذلك ما احتاج من التصديقات للكسب بالأدلة والبراهين فهو كسبي نحو حدوث العالم وكون الواحد عشر سدس الستين ، وجميع المطالب المحتاجة للفكر ، والعلوم الحسية هى العلوم المستفادة عن الحواس الخمس ، وهى كلها فى الرأس ، فأربعة خاصة به ، وواحد يتعداه إلى غيره وهو اللمس ، والمختصة السمع والبصر والذوق والشم .

فائدة : قال بعض اللغويين قولهم محسوسات لحن فإن الفعل المأخوذ من الحواس رباعى تقول أحس زيد بكذا، قال الله تعالى فلما أحس عيسى منهم الكفر. وأما حس الثلاثى فله ثلاثة معان أخر ، تقول العرب حسه إذا قتله ، وحسه إذا مسحه، ومنه حس الفرس، وحسه إذا ألقى عليه الحجارة المحماة لينضج ، فهذه الثلاثة يقال للمفعول فيها محسوس ، وأما من الحواس فحس مثل مكرم ومعطى ، وجميع الأفعال الرباعية فيكون جمعها محسات بضم الميم لا محسوسات ، غير أن أكثر اللغويين يتوسعون فى هذا الباب ، ووقعت هذه العبارة لجمع كثير من الفضلاء كأبى على وغيره ، وكأنهم نحوا بها نحو معلومات لاشتراك الجمع فى الإدراك .

فائدة : قال بعض الفضلاء : هذا معنى قول العرب ضربت أخماسى فى أسداسى، أى فكرت بحواسى الخمس فى جهاتى الست لأن الجهات ست :فوق وأسفل وقدام

وخلف ويمنة ويسرة، ولقد أحسن الحريرى وأوجز حيث جمعها فى بيت من الشعر فى الملحمة حيث قال :

ثم الجهات الست فوق وورا   ويمنـــة وعكسه بلا مرا

فأخذ كل جهة وترك ضدها ليتنبه السامع له ، وبقى معه بقية فى البيت لايحتاجها فحشاها بقوله بلامرا، وقيل ليس من هذا بل من إظماء الإبل ، والأخماس والأسداس ترجع إلى أيام وردها الماء لخمس أو سدس، فإذا وقعت المغالطة من الراعى ضرب الخمس فى السدس وأخرها عن شربها[1] . ووجه تركب المستند فى المتواترات من الحس والعقل أنه لا بد من سماع أخبار جماعة عن الأمر المتواتر فهذا حظ السمع ، ثم إن قال العقل هؤلاء يستحيل تواطؤهم على الكذب حصل العلم فهذا حظ العقل ، وإن لم يقل ذلك لم يحصل العلم ، وكذلك التجربيات وتسمى المجربات أيضا نحو كون الليمون حامضا والصبر مرا والتمر حلوا ونحو ذلك ، فإن أول مرة يباشر الحس ذلك النوع يجوز العقل أن يكون ذلك الفرد من ذلك النوع أصابه عارض أوجب له ذلك ، كما توجد المرارة فى بعض أفراد الفقوس والخيار والنوع فى نفسه ليس كذلك ، فإذا كثرت تكرار ذلك على الحس والعقل قال العقل عند حد من الكثرة فى التكرار : كل ليمونة حامضة وكل تمرة حلوة ، فهذه المقدمة هى نصيب العقل لا بد منها ، وعندها يحصل العلم، وكذلك الحدسيات كنقد الفضة ونضج الفاكهة فإن البصر يدرك أول مرة الدرهم الردىء فلا يعرفه، فيقال له إنه ردىء فيتأمله ويتكرر ذلك عليه كثيرا حتى يحصل عند العقل قرائن لا يمكن التعبير عنها ، فيقول لأجلها كل ما كان كذا فهو درهم ردىء .

فهذه المقدمة هى نصيب العقل ، وعندها يحصل العلم ، واشتركت المتواترات والحدسيات والمجربات فى أن أول مرة ربما حصل الشك وعند التكرار الظن، وبعد ذلك قد

---

(١) وأصل ذلك أن شيخا كان فى إبله ومعه أولاده رجالا يرعونها قد طالت غربتهم عن أهلهم . فقال لهم ذات يوم ارعوا إبلكم ربعا فرعوا ربعا نحو طريق أهلهم . فقالوا لو رعيناها خمسا فزادوا يوما قبل أهلهم . فقالوا لو رعيناها سدسا ؛ ففطن الشيخ لما يريدون فقال ما أنتم إلا ضرب أخماس لأسداس ما همتكم رعيها إنما همتكم أهلكم ، وأنشأ يقول :

وذلك ضرب أخماس أراه   لأسداس عسى أن لاتكونا

يحصل العلم وقد لايحصل ، وأنها تحتاج للحس والعقل ، غير أن الفرق بينها أن المتواترات تختص بالاخبار والحدسيات تحتاج إلى نظر حالة القضاء على الجزئيات، والجربات لاتحتاج إلى نظر حالة القضاء على الجزئيات ، فإذا قال لك أحد إن معى مسك هل هو عطر أم لا ؟ قلت هو عطر ، أو معى ليمونة هل هى حامضة أم لا ؟ قلت هى حامضة، أو معى حنظلة هل هى مرة أم لا؟ قلت مرة، من غير احتياجك إلى نظر فى ذلك الفرد ، أما لو قال لك معى درهم هل هو جيد أم لا ؟ قلت حتى أنظر إليه. أو معى رمانة هل هى نضيجة أم لا ؟ قلت حتى أنظر إليها . أو عندى رجل هل هو شجاع أو جبان ؟ قلت حتى أنظر إليه. فهذا هو الفرق بينها .

سؤال : يلزم أن الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب وليس كذلك ، بل هو عقلى ، فإن الحس إذا شاهد الصنعة قال لها صانع ، فقد اجتمع الحس والعقل، ولو فقد أحدهما لم يحصل العلم .

جوابه : إن هذا عقلى والملازمة بينهما عقلية ، والفرق بينه وبين المجربات والحدسيات من وجوه : الأول إن هذا عقلى وتلك عادية ، وثانيها هذا يكفى فيه مطلق المشاهدة ، وتلك لابد فيها من التكرار ، وثالثها إن هذا يكون فى مادة الوجوب وتلك فى مادة الإمكان . وإنما كانت الوجدانيات أشبه بالحسيات لأن الحس لايدرك إلا جزئيا فلا يسمع كل صوت ولا يمكن أن يذوق كل طعم ولا يلمس كل ليونة أو حرارة، بل فردا خاصا من ذلك النوع ، فمدركات الحس أبدا جزئية، والعقل هو المدرك للأمور الكلية فهو الذى يقول كل مسك عطر وكل ليمونة حامضة؛ فمدركات العقول كليات ومدركات الحواس جزئيات ، والوجدانيات أمور جزئية فإنه لايقوم بالإنسان كل جوع ولا كل عطش ، بل فرد من ذلك ، فهى جزئية وليست حسية لأن من فقد حواسه كلها وجد ألمه ، وليست عقلية لأنها جزئية ، فلذلك ألحقها العلماء بالحسيات دون العقليات ، وهى قبيل قائم بذاته غيرهما .

فائدة: اختلف العلماء هل الحواس مع العقل كالحجاب مع الملك أو كالطاقات؟ فقيل كالحجاب ، والحواس تدرك أولا ويحصل لها العلم ثم تؤدى تلك العلوم الجزئية

للنفس فتحكم عليها ، وتقول كل ماكان كذا فهو كذا،وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك فى بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الأخرى ، والنفس التى هى الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لاتوجد إلا هنالك ، ويدل على الأول أن البهائم لا عقل لها وهى تدرك بحواسها ، فدل ذلك على أن الحواس مستقلة بالإدراك دون النفس ، ويدل على المذهب الثانى أن الإنسان إذا نام وفتحت عيناه لايدرك شيئاً مع وجود العين بجملتها : السبع طبقات وثلاث رطوبات والعصب الأجوف والروح الباصرة ، ولا يزال كذلك غير مدرك حتى يستيقظ فيأتى شىء للبصر وجميع الحواس، وحينئذ يحصل الإدراك ، فدل على أن الحواس طاقات للنفس .

الفصل الثالث عشر

فى الحكم وأقسامه

الحكم الشرعى هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير ، فالقديم احتراز من نصوص أدلة الأحكام فانها خطاب الله تعالى وليست حكما وإلا اتحد الدليل والمدلول ، وهى محدثة ، والمكلفين احتراز من المتعلق بالجماد وغيره ، والاقتضاء احتراز عن الخبر ، وقولنا أو التخيير ليندرج المباح .

إنى اتبعت فى هذا الحد الإمام فخر الدين رحمه الله تعالى مع أنى غيرت بالزيادة فى قولى القديم ، ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة إنما يكون لغة بين اثنين، وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب ، وإنما يكون ذلك فى الحادث، والصحيح أن يقال كلام الله القديم ، فالكلام لفظ مشترك بين القديم واللسانى الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة أقوال ،وقولى القديم ليخرج الحادث من الألفاظ التى هى أدلة الحكم فإنها كلام الله تعالى وهو متعلق بأفعال المكلفين نحو قوله تعالى

«أقيموا الصلاة»(١) فلو كانت حكما لاتحد الدليل والمدلول ، وقولى المكلفين احتراز عن المتعلق بالجماد مثاله قوله تعالى «ويوم نسير الجبال»(٢) فإنه كلام متعلق بالجبال وهو جماد ونحو هذا ، فإذا قلنا المتعلق بأفعال المكلفين خرج هذا النوع، وقولى بالاقتضاء احتراز من الخبر فإن قوله تعالى «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس»(٣) كلام متعلق بأفعال المكلفين وليس حكما بل هو خبر عن تكليف تقدم .

ويدخل فى الاقتضاء أربعة أحكام اقتضاء الوجود بالوجوب : أو الندب واقتضاء العدم بالتحريم ، أو الكراهة ، فتبقى الإباحة لم تندرج ، فقلت أو التخيير لتندرج الإباحة وتكمل الأحكام الخمسة تحت الحد فيكون جامعا وقبل ذلك لم يجمع؛فإن قلت أو للشك وهو لايصلح فى الحد قلت (أو ، وأما) لها خمسة معان الإباحة والتخيير نحو أصحب العلماء أو الزهاد فلك الجمع بينهما ، وخذ الثوب أو الدينار(٤)فليس لك الجمع بينهما ، والشك نحو جاءنى زيد أو عمرو وأنت لاتدرى الآتى منهما ، والإبهام نحو جاءنى زيد أو عمرو وأنت تعلم الآتى منهما، وإنما قصدت الإبهام على السامع خشية مفسدة فى التعيين ، والتنويع نحو العدد إما زوج أو فرد أى العدد متنوع لهذين النوعين فأو هنا للتنويع أى الحكم الشرعى متنوع لهذين النوعين بلاشك وقد قال بعض الفضلاء فى مثل هذا السؤال هذا حكم بالترديدلاترديدفى الحكم ،والثانى هوالشك دون الأول لأنه جزم لاشك.

فإن قلت إذا سلمنا أن (أو) لها خمسة معان فالمشتركات لاتصلح فى الحدود لإجمالها .

قلت : قد تقدم فى أول الكتاب فى الكلام على الحد أن المجاز والاشتراك يجوز دخولها فى الحد إذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز أو المشترك .

---

(١) ٤٣ البقرة (٢) ٤٧ الكهف

(٣) ٣٤ البقرة (٤) كان الأولى أن يمثل بهذا المثال : تزوج هند أو أختها ، فإنه لا يصح الجمع بينها . وهذا هو معنى التخيير .

وعلى الحد بعد هذا كله أسئلة أحدها أن تفسير الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لأنه صفة فعل العبد تقول: فعل واجب وفعل حرام، وصفة الحادث أولى أن تكون حادثة . وثانيها أنه يعلل بالحوادث فيقال حلت المرأة بالعقد وحرمت بالطلاق، والمعلل بالحوادث حادث . وثالثها: أنه يوصف بأنه مسبوق بالعدم فيقال حلت المرأة بعد أن لم تكن حلالا، والمسبوق بالعدم حادث. ورابعها أنه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جامعا كإيجاب الضمان على الصبيان والمجانين فى أموالهم. وخامسها أنه غير جامع لخروج أحكام الوضع عنه وهى نصب الأسباب كالزوال لوجوب الظهر، والشروط، كالحول شرط للزكاة، والموانع، كالحيض يمنع من الصلاة، والتقديرات الشرعية وهى إعطاء المعدوم حكم الموجود كتقدير الملك للمعتق عنه فى الكفارة حتى يبرأ من الكفارة ويثبت الولاء له وتقدير تقدم الملك فى الدية للمقتول خطأ قبل موته بالزمن الفرد حتى يصح أن يورث عنه، وإعطاء الموجود حكم المعدوم كتقدير نفى الإباحة السابقة فى الأمة بردها بالعيب، وتقدير عدم الطلاق فى حق المطلق فى المرض عند مالك رحمه الله تعالى حتى ترث مع البينونة وهو كثير فى الشرع، وقد بينت فى كتاب الأمنية أنه لا يخلو باب من الفقه عنه .

والجواب عن الأول: أن الشىء قد يوصف بما ليس قائما به، كقولنا فى قيام الساعة إنه مذكور ومعلوم بذكر قام بنا وعلم قام بنا، ووصف الفعل بالاحكام من هذا القبيل، وإنما يلزم الحدوث من الصفة فى الحادث إذا كانت تقوم به كالسواد والبياض، والأقوال المتعلقة بالأفعال لا تكون صفات لها وإلا لكان القول صفة للمعدوم والمستحيل، فإنا نخبر عنه، وإذا قال السيد لعبده أسرج الدابة فقد أوجب عليه الإسراج، والإسراج واجب عليه بإيجاب قام بالسيد دون الإسراج، وكذلك إذا أباحه له . وعن الثانى أن علل الأحكام معرفات لا مؤثرات والمعرف يجوز أن يتأخر عن المعرف، كما عرف الله تعالى بصنعته، وعن الثالث أن معنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا أنها وجدت الحالة التى تعلق بها الحل فى الأزل وهى حالة اجتماع الشرائط وانتفاء الموانع؛ فإن التعلق فى الأزل إنما كان متعلقا بهذه الحالة، فالحدوث فى المتعلق لا فى المتعلَّق بكسرها

ولا فى التعلق خلافا لمن قال إن التعلق حادث ، وقد صرح بذلك تاج الدين فى الحاصل وغيره ، فإن الذى يحيل حصول علم فى الأزل بلا معلوم يحيل حصول أمر فى الأزل بلا مأمور، وإذا كان له مأمور فله به اختصاص ، وذلك الاختصاص هو التعلق ، والتعلق قديم . وعن الرابع أن الوجوب فى تلك الحالة إنما هو على الولى أن يخرج من مال المحجور ، أما المحجور عليه فلا وجوب عليه ولا حكم . وعن الخامس أنه سؤال صحيح والحد ليس جامعاً لكل ماهو حكم شرعى بل أحد نوعيه خاصة وهو أحكام التكليف ، أما الوضع فلا ، وهى أحكام لاتعلم إلا من قبل الشرع تعبدنا الله تعالى باتباعها ؛ فالإيجاب بعد الزوال قيد فى الوجوب وهو غير الوجوب المطلق وسببه الزوال حكم شرعى ، وتختلف فيه الشرائع .

فالحق أن نقول فى الحد الحكم الشرعى هو كلام الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفاءه ، فما يوجب ثبوت الحكم هو الأسباب وما يوجب انتفاءه هو الشرط بعدمه أو المانع بوجوده ، فيجتمع فى الحد (أو) ثلاث مرات ، وحينئذ يستقيم ويجمع جميع الأحكام الشرعية، وهذا هو الذى أختاره ، ولم أر أحدا ركّب الحد هذا التركيب.

واختلف فى أقسامه فقيل خمسة : الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة، وقيل أربعة. والمباح ليس من الشرع، وقيل اثنان التحريم والاباحة وفسرت بجواز الاقدام الذى يشمل الوجوب والندب والكراهة والاباحة ، وعليه يتخرج قوله عليه الصلاة والسلام «أبغض المباح إلى الله تعالى الطلاق» فان البغضة تقتضى رجحان الترك والرجحان مع التساوى محال .

الأول هو المشهور (١) ومنشأ الخلاف فى أن المباح هل هو من الشرع أم لا لاختلافهم فى تفسير المباح ، فمن فسره بنفى الحرج ونفى الحرج ثابت قبل الشرع ، فلا يكون من الشرع ، ومن فسره بالإعلام بنفى الحرج ، والإعلام به إنما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعا ، وتفسير الإباحة بنفى الحرج مطلقا حتى يندرج فيها

---

(١) يقصد بالأول هنا : القول الأول الذى أدخل الإباحة .

الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة فى الحديث المتقدم؛ وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين، فإذا اندرج فيها المكروه، ويكون الطلاق من أشد المكروهات فيفهم الحديث حينئذ، وإلا يتعذر فهمه، لأن (أفعل) فى لسان العرب لا يضاف إلا لجنسه، فلا تقول زيد أفضل الحمير. (وأبغض) صيغة تفضيل وقد أضيفت إلى المباح المستوى الطرفين فيكون المبغوض بل الأبغض مستوى الطرفين وهو محال.

فالواجب ماذم تاركه شرعا والمحرم ماذم فاعله شرعا، وقيد الشرع احتراز عن العرف، والمندوب مارجح فعله على تركه شرعا من غير ذم، والمكروه مارجح تركه على فعله شرعا من غير ذم، والمباح ما استوى طرفاه فى نظر الشرع.

تنبيه: ليس كل واجب يثاب على فعله ولا كل حرام يثاب على تركه أما الأول فكنفقات الزوجات والأقارب والدواب ورد المغصوب والودائع والديون والعوارى فانها واجبة، فاذا فعلها الانسان غافلا عن امتثال أمر الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حينئذ. وأما الثانى فلأن المحرمات يخرج الانسان عن عهدتها بمجرد تركها وإن لم يشعر بها فضلا عن القصد إليها حتى ينوى امتثال أمر الله تعالى فيها، فلا ثواب حينئذ، نعم متى اقترن قصد الامتثال فى الجميع حصل الثواب.

قوله ماذم فاعله عليه إشكال من جهة أنه قد لا يفعل فلا يوجد فاعله ولا الذم المترتب عليه، وكذلك قولهم تاركه قد لا يوجد تاركه بأن يفعل الواجب وهو كثير، فتخرج هذه الصور كلها من الحد فلا يكون جامعا.

وجوابه: أن التحديد قد يقع بذوات الأوصاف، كقولنا مارجح فعله على تركه وقد يقع بحيثيات الأوصاف نحو هذا، ومعناه هو الذى بحيث إذا ترك ترتب الذم عليه، وهذه الحيثية ثابتة له فعل أو ترك؛ فتنبه لهذه القاعدة فهى غريبة وقد بسطتها فى شرح المحصول.

الفصل الرابع عشر

فى أوصاف العبادة

وهى خمسة الأول الأداء وهو إيقاع العبادة فى وقتها المعين لها شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت ، فقولنا فى وقتها احتراز من القضاء ، وقولنا شرعاً احتراز من العرف ، وقولنا اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين الوقت لمصلحة المأمور به لا لمصلحة فى الوقت ، كما إذا قلنا الأمر للفور فانه يتعين الزمن الذى يلى ورود الأمر ولا يوصف بكونه أداء فى وقته ولاقضاء بعد وقته وكمن بادر لإزالة منكر وإنقاذ غريق فان المصلحة ههنا فى نفس الانقاذ سواء كان فى هذا الزمان أو فى غيره . وأما تعيين أوقات العبادة فنحن نعتقد أنها لمصالح فى نفس الأمر اشتملت عليها هذه الأوقات ، وإن كنا لا نعلمها ، وهكذا كل تعبدى معناه أنا لا نعلم مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة ، طردا لقاعدة الشرع فى عادته فى رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل ، فقد تلخص أن التعيين فى الفوريات لتكميل مصلحة المأمور به ، وفى العبادات لمصلحة فى الأوقات فظهر الفرق .

قولى : إذا قلنا الأمر للفور فإنه يتعين الزمن الذى يلى ورود الأمر ، ليس كذلك ، بل قال القاضى أبو بكر رحمه الله لا بد من زمان لسماع الصيغة وزمان لتفهيم معناها ، وفى الثالث يكون الامتثال ، وهو متجه لا يتأتى المخالفة فيه ، وقولى طرداً لقاعدة الشرع فى رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل احتراز من قول المعتزلة إنه تعالى يراعيها على سبيل الوجوب العقلى ويستحيل عليه تعالى خلاف ذلك ، وعند أهل الحق له أن يفعل فى ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، ومثال ما ذكرته أن ملكا لو كانت عادته أن لا يخلع الأخضر إلا على الفقهاء ، فرأيناه خلع أخضر على من لا نعرفه اعتقدنا أنه فقيه لقاعدة ذلك الملك ، ولما استقرينا

لشرائع وجدناها مصالح ، ولا يأمر الله تعالى فيها إلا بخير ولا ينهى إلا عن ضرر، ووجدنا أشياء لم نعلم ما هى وهى قليلة بالنسبة لما علمناه ، قلنا هى من جنسها مصالح كتعيين زمان رمضان للصوم ، والأوقات المعينة للصلاة ونصب الزكاة والحدود وغير ذلك ، وغيرت قيود الجماعة بسبب أنهم يقولون الأداء إيقاع الواجب فى وقته والقضاء إيقاع الواجب خارج وقته فيرد عليهم الطم والرم(١) من الصور التى ذكرناها .

الثانى القضاء وهو إيقاع العبادة خارج وقتها الذى عينه الشرع لمصلحة فيه .

ينتقض هذا الحد بأن العلماء يقولون حجة القضاء مع أن وقتها غير معين بالتفسير المتقدم ، وتسميتهم ما أدركه المسبوق من الصلاة أداء وما يصليه بعد الإمام قضاء يقولون هل يكون قاضيا فيما فاته أو بانيا خلاف العلماء ، وبقوله تعالى «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض(٢)» مع أنها فى وقتها ، وقد سماها الله تعالى قضاء . والجواب أن القضاء فى اللغة نفس الفعل كيف كان كقول الشاعر :

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع(٣)

فسمى فعله للزرديات قضاء ، وليس المسمى اللغوى هو المحدود بل الاصطلاحى ، فلا يرد اللغوى عليه ، وهو الذى فى الآية ، وأما قضاء الحج وصلاة المسبوق فهو اصطلاحى ، غير أن الجواب عنه أن القضاء فى اصطلاح العلماء له ثلاثة معان : أحدها إيقاع الفعل الواجب خارج وقته كما تقدم تحريره . وثانيها ما وقع بعد تعيينه بسببه والشروع فيه ، وهذا هو القضاء فى الحج ؛ لأنه لما أحرم به وتعين بالشروع سمى بعد ذلك قضاء . وثالثها ما فعل على خلاف نظامه ومنه قضاء الصلاة ، فإن وضع الجهر

---

(١) الطم والرم : الكثرة .

(٢) ١٠ الجمعة

(٣) المسرد : الدرع . والسوابغ : الطويلة الوافية . وتبع : لقب ملوك اليمن القدامى .

فى صلاة المغرب مثلا أن يكون قبل السر ، فإذا وقع آخر الصلاة فقد وقع على خلاف نظامه ، وإذا كان اللفظ مشتركا بين ثلاثة معان وحددنا أحدها لا يرد عليه الباقى نقضا لاختلاف الحقائق ، كما أن من حد الحدقة الباصرة لا يرد عليه الذهب نقضا لأنه يسمى عينا .

تنبيه · لا يشترط فى القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه عند الامام والمازرى وغيرهما من المحققين خلافا للقاضى عبد الوهاب وجماعة من الفقهاء ؛ فان الحائض تقضى ما حرم عليها فعله فى زمن الحيض ، والحرام لا يتصف بالوجوب وبسط ذلك ذكرته فى الفقه ، ثم تقدم السبب قد يكون مع الاثم كالمتعمد المتمكن ، وقد لا يكون كالنائم والحائض ، والمزيل للاثم قد يكون من جهة العبد كالسفر وقد لا يكون كالحيض ، وقد يصح معه الأداء كالمرض ، وقد لا يصح أما شرعا كالحيض أو عقلا كالنوم .

قولى خلافا للقاضى عبد الوهاب معناه أنه قال إن الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ، فاشترط فى خصوص هذه الصورة تقدم الوجوب مع السبب ، ولم يجعل ذلك شرطاً عاما ، ووافقه الحنفية ، غير أنهم صرحوا بأن الصوم واجب عليها وجوبا موسعاً ، والقاضى وغيره لم أره تعرض لوصف التوسعة فى ذلك .

احتج القائلون بالوجوب بأمور أحدها : عمومات النصوص الدالة على وجوب الصوم . وثانيها : أنها تنوى قضاء رمضان فلولا تقدم الوجوب وإلا لكان هذا واجبا مبتدأ فلا حاجة لإضافته لرمضان. وثالثها. أنه مقدر بقدر الفائت من رمضان فأشبه تقدير قيم المتلفات بها فيكون بدلا كالقيمة بدلا من المتقوم ، ويقوم مقام ما تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة مقام المتلف ، ولذلك سميت قيمة .

والجواب عن الأول: أن ظواهر النصوص معارضة بأدلة العقل القطعية ، فإن الصوم حرام راجح الترك ، وما كان راجح الترك لا يكون راجح الفعل قطعاً ، وكيف يتصور فيمن منع من الفعل أن يلزم بذلك الفعل إلا بناء على تكليف ما لا يطاق وليس واقعاً فى الشريعة؟! وإذا تعارضت القواطع والظواهر قدمت القطعيات.

وعن الثانى أن العبادة لا بدلها من نية مخصصة مميزة لها عن غيرها ، وهذا القضاء ليس نفلا ولا كفارة ولا نذرا ولا تجدد سببه ، فتعين إضافته لذلك السبب ، فلم يبق له معنى إلا إضافته لرمضان ليتميز عن غيره ، لا لأنه تقدمه وجوب . وعن الثالث أن التعذر فى رمضان جعله الشرع سببا لوجوب ما هو قدره ؛ فلذلك تبعه فى المقدار لا لتقدم الوجوب ؛ لأن السبب كذلك نصبه الشارع .

قالت الحنفية : لا يرد علينا مصادمة الوجوب والتحريم فى زمن واحد ، لأنا لم نعين زمن الحيض للوجوب ، بل قلنا هو على التوسعة ، بخلاف القاضى عبدالوهاب .

قلت : وإن لم يرد عليهم هذا الإشكال يرد عليهم أن الواجب الموسع شأنه أن يفعل فى أول الوقت إن شاء المكلف ، وهذه لو أرادت أن تصوم فى زمن الحيض منعت ، فلم يبق للوجوب ظرف إلا بعد الحيض ، وهو متفق عليه ، فذكر التوسعة مغالطة لا يحصل منها طائل بل يتعين . أما مذهب القاضى أو مذهب المازرى بعدم الوجوب مطلقاً وهذه الحجاج وأجوبتها مبسوطة فى الفقه فى كتاب الذخيرة .

وقولى : المزيل للإثم قد يصح معه الأداء كالمرض ، والمرض قسمان تارة يسقط الوجوب لأجل فرط المشقة لطفا بالمكلف من غير فساد عضو ولا نفس ، فهذا يصح معه الأداء كالصلوات الخمس جزما وتارة يكون الصوم محرما يفضى لهلاك نفس أو عضو فهذا قال الغزالى فى المستصفى : يحتمل إذا فعل لا يجزىء عنه لأنه حرام ، والحرام لا يجزىء عن الواجب ، ويحتمل تخريجه على الصلاة فى الدار المغصوبة ، فإنها تصح ؛ لأنه مطيع لله تعالى بصومه وجان على النفس بالفساد كما جنى الغاصب على منافع المغصوب وفيه احتمال .

فائدة : العبادة قد توصف بالأداء والقضاء كالصلوات الخمس ، وقد لا توصف بهما كالنوافل ، وقد توصف بالأداء وحده كالجمعة والعيدين .

تمثيلى بالعيدين إنما هو على مذهب مالك رحمه الله ، وإلا فالشافعى وأحمد رضى الله عنهما يقولان بالقضاء أيضا فى العيدين وكل صلاة نافلة لها سبب ، وعلى الجمعة إشكال من جهة أن العرب لا تصف الشىء بصفة إلا إذا كان قابلا لضدها ، فلا

يقولون للحائط أنه أعمى وإن كان لا يبصر لأنه لا يقبل البصر عادة ، وكذلك لا يقولون له أصم لأنه لا يقبل السماع ، ولذلك قال الإمام فخر الدين فى المحصول : إن العبادة لا توصف بالإجزاء إلا إذا أمكن وقوعها على وجهين الإجزاء وعدمه، أما على وجه واحد فلا ، كمعرفة الله تعالى ، كذلك هنا لما كانت الجمعة لا تقبل القضاء ينبغى أن لا توصف بالأداء ، ويحتمل أن يجاب عنه : بأن الامتناع المعتبر هو العقلى كالمعرفة أو العادى كالجدار ، وأما هنا فالجمعة قابلة عادة وعقلا أيضا أن يدخلها القضاء ، لكن الشرع هو الذى منع ، فالمانع الشرعى أخفض رتبة فى إطلاقات اللغات ؛ فإن اللغات إنما تنبنى على ما هو معهود كالعقل والعادة ، وأما خصوص الشرائع فأمور لا تخطر ببال واضع اللغة حتى تقع ، وقد لا تقع فلا يبنى عليها قواعد اللغة العامة .

الثالث الاعادة وهى ايقاع العبادة فى وقتها بعد تقدم إيقاعها على خلل فى الأجزاء ، كمن صلى بدون ركن ، أو فى الكمال كصلاة المنفرد .

هذا هو لفظ المحصول فى اشتراط الوقت ، وأما مذهب مالك فإن الإعادة لا تختص بالوقت بل فى الوقت إن كان لاستدراك المندوبات أو بعد الوقت كفوات الواجبات .

الرابع الصحة وهى عند المتكلمين ما وافق الأمر ، وعند الفقهاء ما أسقط القضاء ، والبطلان يتخرج على المذهبين فصلاة من ظن الطهارة وهو محدث صحيحة عند المتكلمين ، لأن الله تعالى أمره أن يصلى صلاة يغلب على ظنه طهارته ، وقد فعل فهو موافق للامر ، وباطلة عند الفقهاء لكونها لم تمنع من ترتب القضاء ، وأما فساد العقود فهو خلل يوجب عدم ترتيب آثارها عليها إلا أن تلحق بها عوارض على أصولنا فى البيع الفاسد .

اتفق الفريقان على جميع الأحكام ، وإنما الخلاف فى التسمية ؛ فاتفقوا على أنه موافق لأمر الله وأنه مثاب ، وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يطلع على الحدث ،

وأنه يجب عليه القضاء إذا اطلع ، وإنما اختلفوا فى وضع لفظ الصحة هل يضعونه لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب ، أو لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء . ومذهب الفقهاء أنسب للغة ؛ فإن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من جهة واحدة فإن العرب لا تسميها صحيحة وإنما تسمى صحيحا مالا كسر فيه البتة بطريق من الطرق ، وهذه الصلاة هى محتلة على تقدير الذكر فهى كالآنية المكسورة من وجه .

ووجه تخريج البطلان على المذهبين أنا إن فسرنا الصحة بموافقة الأمر كان البطلان مخالفة الأمر ، وإن فسرنا الصحة بما أسقط القضاء كان البطلان ما أمكن أن يترتب فيه القضاء ، وآثار العقود هى التمكن من البيع والهبة والأكل والوقف وغير ذلك .

وأما العوارض التى تلحق بها على أصولنا فذلك أن النهى يدل على الفساد عندنا وعند الشافعية ، وعلى الصحة عند الحنفية ،فطرد الحنفية أصلهم ، وقالوا :إذا اشترى أمة شراء فاسداً جاز له وطؤها ، وكذلك جميع العقود الفاسدة ، وطرد الشافعية أصلهم وقالوا يحرم عليه الانتفاع مطلقاً وإن بيع ألف بيع وجب نقض الجميع ، ونحن خالفنا أصلنا وراعينا الخلاف فى المسئلة ، وقلنا إن البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك،فإذا لحقه أحد أربعة أشياء تقرر الملك بالقيمة وهى حوالة الأسواق ، وتلف العين ، ونقصانها ، وتعلق حق الغير بها على تفصيل فى ذلك فى كتب الفروع ، فهذه هى العوارض .

الخامس : الاجزاء وهو كون الفعل كافياً فى الخروج عن عهدة التكليف ، وقيل ما أسقط القضاء .

الإجزاء شديد الالتباس بالصحة، فإن الصلاة الصحيحة مجزئة،وقولنا الكافى فى الخروج عن العهدة هو معنى قولنا فى الصحة هى موافقة الأمر ، وقولنا هنا ما أسقط القضاء هو مذهب الفقهاء فى الصحة فيلزم أن يكونا مسألة واحدة ، فلم جعلوهما مسئلتين ؟

والجواب : أن العقود توصف بالصحة ولا توصف بالإجزاء ، وكذلك النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الإجزاء ، وإنما يوصف بالإجزاء ماهو واجب ، فلذلك استدل جماعة من العلماء على وجوب الأضحية بقوله عليه الصلاة والسلام لأبى بردة بن نيار «تجزيك ولا تجزى أحدا بعدك» فحينئذ الصحة أعم من الإجزاء بكثير ، فهما حقيقتان متباينتان فأمكن جعلهما مسألتين .

وقولهم الإجزاء ما أسقط القضاء غير متجه ، من جهة أن الذى يسقط القضاء هو المجزىء لا الإجزاء ؛ فالأولى لصاحب هذا المذهب أن يقول وهو كون الفعل مسقطا للقضاء فيجعله صفة فى الفعل لا نفس الفعل .

وحكى الإمام فخر الدين أنه قيل إنه سقوط القضاء، فجعله صاحب هذا المذهب نفس السقوط ،فيلزمه حيث وجد سقوط القضاء يوجد الإجزاء وليس كذلك، بل من مات فى وسط الوقت ولم يصل أو صلى صلاة فاسدة فإنه وجد فى حقه سقوط القضاء ولم يوجد الإجزاء ، فإن القضاء إنما يتوجه بعد خروج الوقت وبقاء أهلية التكليف ، والميت ليس أهلا للتكليف ، ولأنا نعلل سقوط القضاء بالإجزاء ، والعلة مغايرة للمعلول ، فلا يكون الإجزاء نفس سقوط القضاء .

الفصل الخامس عشر

فيما تتوقف عليه الأحكام

وهى ثلاثة السبب والشرط وانتفاء المانع فان الله تعالى شرع الأحكام وشرع لها أسبابا وشروطا وموانع ،وورد خطابه على قسمين خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك كالعبادات ، وخطاب وضع لايشترط فيه شىء من ذلك وهو الخطاب بكثير من الأسباب والشروط والموانع ، وليس ذلك عاما فيها ، فلذلك نوجب الضمان على المجانين والغافلين بسبب الاتلاف لكونه من باب الوضع الذى معناه أن الله تبارك وتعالى قال إذا وقع هذا فى الوجود فاعلموا أنى حكمت بكذا ومن

ذلك الطلاق بالاضرار والاعسار والتوريث بالانساب،وقد يشترط فى السبب العلم كايجاب الزنا للحد والقتل للقصاص .

لايوجد متوقف عليه وهو كمال مايتوقف عليه إلا أحد هذه الثلاثة فى العقليات والشرعيات والعاديات .

وقولى وهو كمال مايتوقف عليه احتراز من جزء السبب وجزء الشرط ، فإن جزء السبب يتوقف عليه ، وكذلك جزء الشرط، بخلاف جزء المانع لايتوقف على انتفائه ؛ بل يكفى انتفاء تلك الحقيقة ، ويكفى فى انتفائها انتفاء جزء من أجزائها إذ لو كان الجزء أيضا مانعا لكان ذلك موانع لامانعا، وسميت الأحكام الخمسة خطاب تكليف توسعا فى العبارة ، فإن التكليف من الكلفة والمشقة ، وذلك إنما يتحقق فى الواجب للكلفة فى تركه أو المحرم للكلفة فى فعله وماعداهما لا كلفة فى فعله ولا فى تركه ؛ لأن الكلفة هى توقع العقوبة الربانية ، وهى لاتوجد فى غيرهما ، ولذلك نقول:الصبي غير مكلف وإن كان مندوبا للحج والصلاة على الأصح؛فغلب لفظ التكليف على الثلاثة الأخر تجوزا وتوسعا ، ويدل على اشتراط العلم فى التكليف قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا(١)» نفى التعذيب حتى يحصل العلم بالتبليغ للسامع،وقوله تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»(٢) يدل على أن الحجة للخلق من جهة الجهل بعدم التبليغ، وبقوله تعالى «لايكلف الله نفسا إلا وسعها»(٣)، والتكليف مع عدم العلم تكليف بغير الوسع، ولإجماع الأمة على أن من وطىء امرأة يظنها زوجته أو شرب خمرا يظنه خلا لا يأثم لعدم العلم ، وكذلك العاجز غير مكلف إجماعا .

ويشترط مع العلم والقدرة شروط أخر تختص بكل عبادة منها شروط ، كما يشترط فى الصلاة البلوغ،والزوال والإقامة فى الجمعة ، والصوم ودوران الحول فى الزكاة ، وهو كثير مبسوط فى كتب الفقه . ويسمى القسم الآخر خطاب وضع به لأنه شيء وضعه الله تعالى فى شرائعه لا أنه أمر به عباده ولا أناطه بأفعالهم من

---

(١) ١٥ الإسراء . (٢) ١٦٥ النساء . (٣) ٢٣٣ البقرة .

حيث هو خطاب وضع ، فلا يشترط العلم ولا القدرة فى أكثر خطاب الوضع نحو التوريث بالأسباب ؛ فإن الإنسان إذا مات له قريب دخلت التركة فى ملكه وإن لم يعلم ولا ذلك بقدرته ، حتى لوكان فيها رقيق يعتق عليه عُتق ، وكذلك يطلق بالإعسار ، وإن كان الزوج مجنونا غير عالم وعاجزا عن النفقة ، وكذلك يجب الضمان بالإتلاف وإن لم يعلم المتلف ما أتلفه لكونه غافلا أو مجنونا ولاقدرة له على التحرز من ذلك ، وهو كثير فى الشريعة ، وبعض الأسباب يشترط فيه العلم والقدرة وهو كل ما كان فيه جناية كالزنا وشرب الخمر ونحوه مما هو سبب للعقوبة؛ فإن قواعد الشرع تتقاضى أنه لا يعاقب من لم يقصد المفسدة ، ولم يشعر بها إذا وقعت بغير كسبه ، ولذلك اشترط فى كل سبب هو جناية : العلم والقدرة ، بخلاف المثل السابقة لأنها ليست أسباب عقوبات ، فإن الإتلاف وإن كان جناية إلا أنه ليس بسبب عقوبة، بل الغرامة جابرة لا زاجرة ، والعقوبة لاتكون إلا زاجرة .

ويستثنى من أسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو أسباب انتقال الأملاك فى المنافع والأعيان والأبضاع فإنه يشترط فى هذه الأسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام « لايحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفسه » فكان ذلك أصلا فى انتقال الأملاك فى المنافع والأعيان والأبضاع فيشترط العلم لأنه شرط فى الرضا؛فلذلك قلت وليس عدم الاشترط عاما فى خطاب الوضع، بل هذا هو شأنه حتى يعرض له أمر خارج يوجب له اشتراط ذلك ، وبقى من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهى إعطاء الموجود حكم المعدوم ، وإعطاء المعدوم حكم الموجود كتقدير الأثمان فى الذمم والأعيان فى السَّلم فى ذمة المسلم إليه ، والذمة نفسها هى من جملة المقدرات ، فإنها معنى شرعى مقدر فى المحل قابل للإلزام والالتزام ، وقد تقدم من مثلها جملة فى حد الحكم .

فائدة : قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف ، وقد ينفرد خطاب الوضع فى شىء واحد ، ويكون مايترتب عليه من خطاب التكليف فى شىء آخر ، مثال اجتماعهما فى شىء واحد الزنا والسرقة والعقود ، فإنها أسباب تعلق بها التحريم أو الوجوب أو الإباحة فى العقود ، وهى أسباب العقوبات وانتقال الأملاك ، وكذلك الوضوء والستارة شرطان فهما خطاب وضع ، وواجبان فهما

خطاب تكليف ، والزواج واجب أو مندوب أو مباح ، وهو سبب الإباحة ، والطلاق كذلك وهو سبب التحريم ، والقتل حرام وهو سبب حرمان الإرث ، واللعان سبب التحريم ونفى الولد ، وهو واجب أو مباح ، فاجتمع الأمران. مثال انفراد الوضع زوال الشمس ، وجميع أوقات الصلوات أسباب لوجوبها ورؤية الهلال سبب لوجوب رمضان ، وصلاة العيدين والنسك ، وهذه التجددات ليس فى فعلها خطاب تكليف ، ودوران الحول شرط ، والحيض مانع ، والبلوغ شرط ، وجميع مايترتب على هذه هو شىءآخر غيرها ، فالوضع فى شىء والتكليف فى شىء آخر ، ولا يتصور انفراد التكليف إذ لا تكليف إلا وله سبب أو شرط أو مانع ، وأبعد الأمور عن ذلك الإيمان بالله تعالى ومعرفته وهما سببان لعصمة الدم والمال ، والكفر والنفاق وهما سببان للإباحة فيهما .

إذا تقرر هذا فنقول : السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ،فالأول احتراز من الشرط ، والثانى احتراز من المانع ، والثالث احتراز من مقارنته فقدان الشرط أو وجود المانع ، فلا يلزم من وجوده الوجود أو إخلافه بسبب آخر ، فلا يلزم من عدمه العدم .

إنما قلت احتراز من الشرط لأنه لايلزم من وجود الشرط وجود ولا عدم، وقولى يلزم من عدمه العدم احتراز من المانع فإن عدم المانع لايلزم منه شىء ، كما تقول الدين مانع من الزكاة ، فإذا لم يكن عليه دين لايلزم أن تجب عليه الزكاة ، لاحتمال فقره مع عدم الدين ، ولا أن لاتجب الزكاة لاحتمال أن يكون عنده نصاب حال عليه الحول ، وكذلك دوران الحول شرط ، ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال فقره ، ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه ، فإن قارن السبب فقدان الشرط كالنصاب قبل الحول فإنه لايلزم من وجوده وجود الحكم الذى هو وجوب الزكاة ، وكذلك وجود المانع الذى هو الدين لايلزم الوجود ، وكذلك إذا أخلف السبب سبب آخر لايلزم العدم ، كما إذا فقد الزنا لايلزم أن لايجب الجلد لإخلافه بالقذف ، وكذلك الردة بسبب القتل فقد تخلفها جناية القتل

عمدا، أو ترك الصلاة أو غير ذلك؛ فيلزم وجود الحكم لأن الأسباب الشرعية تخلف بعضها بعضا، فإذا قلت: لذاته خرجت هذه النقوض، فإن هذه الأسباب كلها بالنظر لذاتها إذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط أو أبدال أو موانع لزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم، وإنما لا يلزم ذلك فى الحالين، إذا عرض لها هذه الأمور فهى بالنظر إلى ذاتها تقتضى ذلك، وبالنظر إلى الأمور الخارجية يتأخر عنها ذلك، ولا تنافى بين اقتضاء الشىء بالذات وبين تخلفه للعوارض.

والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، فالأول احتراز من المانع، والثانى احتراز من السبب والمانع أيضاً، والثالث احتراز من مقارنته لوجود السبب، فيلزم الوجود عند وجوده أو قيام المانع فيقارن العدم، والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، فالأول احتراز من السبب والثانى احتراز من الشرط والثالث احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب، فالمعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه.

مثال الشرط: الحول فى الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب، ولا عدم وجوبها لاحتمال وجود النصاب. وكذلك جميع الشروط. أما إذا قارن وجود السبب فإنه يلزم وجوب الزكاة ولكن لا لذاته بل لذات وجود السبب؛ أو يقارن وجود الشرط قيام المانع الذى هو الدين فيلزم العدم لكن للمانع لا لذات الشرط، فالشرط بالنظر إلى ذاته لا يلزم من وجوده شىء وإنما يتأتى اللزوم من الأمور الخارجة، ولا تنافى بين عدم اللزوم بالنظر إلى الذوات، واللزوم بالنظر إلى الأمور الخارجة كما تقدم فى السبب؛ وكذلك القول فى تقرير المانع.

فوائد خمس: **الأولى الشرط وجزء العلة كلاهما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهما يلتبسان، والفرق بينهما أن جزء العلة مناسب فى ذاته والشرط مناسب فى غيره كجزء النصاب، فانه مشتمل**

على بعض الغنى فى ذاته . ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى وإنما هو مكمل للغنى الكائن فى النصاب .

إذا رتب الشارع الحكم مع أوصاف وأناطه بها فإن كانت كلها مناسبة فهى كلها علة واحدة ، وكل واحد منها جزء علة إن لم نجد بعضها استقل بالحكم كالقصاص مع القتل العمد العدوان ؛ فإن الثلاثة سبب للقصاص ، وكل واحد منها جزء علة ؛ لأن بعضها لم نجده استقل بوجوب القصاص .

وإن وجدنا بعضها يستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة، فإن اجتمعت ترتب الحكم، وإن انفرد بعضها ترتب الحكم أيضا ، كالبكارة والصغر مع الإجبار إن اجتمعا فللأب الإجبار ، وإن انفرد أحدهما كالثيب الصغيرة أو البكر المعنسة فله الإجبار على الخلاف ، هذا إذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هى علة واحدة أو علل كما تقدم .

وإن كان بعضها مناسبا وبعضها غير مناسب فالمناسب العلة وغير المناسب شرط لضروره توقف الحكم على وجوده ، ولابد فى عادة الشرط من أن يكون مكملا لحكمة السبب وهو الوصف الآخر ، كالحول مع النصاب ، لما وقف صاحب الشرع وجوب الزكاه عليهما ، فهذا هو قاعدة هذا الباب ، وبه يظهر الفرق بين الشرط وجزء العلة من جهة المناسبة وعدمها .

الثانية إذا اجتمعت أجزاء العلة ترتب الحكم وإذا اجتمعت العلل المستقلة ترتب الحكم أيضاً ، فما الفرق بين الوصف الذى هو جزء العلة وبين الوصف الذى هو علة مستقلة والفرق بينهما أن جزء العلة إذا انفرد لا يثبت معه الحكم كأحد أوصاف القتل العمد العدوان ، فان المجموع علة سبب القصاص ، وإذا انفرد جزء العلة لا يترتب عليه القصاص والوصف الذى هو علة مستقلة إذا اجتمع مع غيره ترتب الحكم ، وإذا انفرد ترتب الحكم أيضاً ، كايجاب الوضوء على من لامس وبال ونام ، وإذا انفرد أحدها وجب الوضوء أيضاً .

الثالثة الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على وجود شرطه فيم يعلم كل واحد منهما ؟

الجواب: يعلم بأن السبب مناسب فى ذاته والشرط مناسبته فى غيره كالنصاب مشتمل على الغنى فى ذاته ، والحول مكمل لحكمة الغنى فى النصاب بالتمكن من التنمية .

الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام : منها ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره ، ومنها ما يمنع ابتداءه فقط ، ومنها ما اختلف فيه هل يلحق بالأول أو بالثانى، فالأول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره، إذا طرأ عليه ، والثانى كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل استمراره إذا طرأ عليه ، والثالث كالاحرام بالنسبة إلى وضع اليد على الصيد ، فانه يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداء ، فان طرأ على الصيد فهل تجب ازالة اليد عنه ؟ فيه خلاف بين العلماء ، وكالطول[1] يمنع من نكاح الأمة ابتداء فان طرأ عليه فهل يبطله؟خلاف ، كوجود الماء يمنع من التيميم ابتداء فان طرأ بعد فهل يبطله فيه خلاف .

مثال طرو الرضاع على النكاح أن يتزوج بنتا فى المهد فترضعها أمه فتصير أخته من الرضاع فتحرم عليه ، والمستبرأة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها صونا لماء الغير عن الاختلاط ، فإذا غُصبت امرأة متزوجة أو زنت اختيارا أو وُطئت بشبهة فإنها تستبرأ من هذا الماء ليتبين هل منه ولد فيلحق بالغير فى وطء الشبهة أو يلاعن منه فى الزنا ، ومع ذلك فالنكاح لا يبطل بهذا الاستبراء ، فقدقوى الاستبراء على منع المبادى ، وما قوى على قطع التمادى ، والمحرم لايحل له أن يضع يده على الصيد ، والإحرام يمنع من وضع الصيد؛فإن أحرم وهوعنده فهل يجب عليه إفلاته أم لا ؟ فيه خلاف .

---

(١) الطول : القدرة على تكاليف الزواج .

الخامسة الشروط اللغوية أسباب لأنه يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم، بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم، والشرعية كالطهارة مع الصلاة ، والعادية كالغذاء مع الحياة فى بعض الحيوانات .

إذا قلت إن دخلت الدار فأنت حر ، يلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم دخولها عدم الحرية ، وهذا هو شأن السبب ، أن يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما تقدم تحديده ، وأما الحياة فلا يلزم من وجودها معرفة مذهب مالك ، ويلزم من عدم الحياة عدم معرفته ، وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحديده، ويلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة حيث كانت شرطاً فى صورة القدرة عليها، ولا يلزم من وجود الطهارة صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالكلية ، أو يصليها بدون شرط أو ركن ، وقولى فى بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات أنها تمكث تحت التراب فى الشتاء بغير غذاء وقيل تتغذى بالتراب فلا يحترز عنها حينئذ .

الفصل السادس عشر

فى الرخصة والعزيمة

الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه شرعا ، والعزيمة طلب الفعل الذى لم يشتهر فيه مانع شرعى ، ثم الرخصة قد تنتهى للوجوب كأكل المضطر الميتة ، وقد لا تنتهى كافطار المسافر ، وقد يباح سببها كالسفر، وقد لا يباح كالغصة بشرب الخمر .

الرخصة مشتقة من الترخص ، والرخص هو اللين ، فهى من حيث الجملة من السهولة والمسامحة واللين .

وفسرها الإمام فخر الدين فى المحصول بجواز الإقدام مع قيام المانع ، وذلك

مشكل ؛ لأنه يلزم منه أن تكون الصلوات الخمس رخصة والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة ، لأن ذلك جميعه يجوز الإقدام عليه ، وفيه مانعان : أحدهما ظواهر النصوص المانعة من التزامه ، وهو قوله تعالى « وما جعل عليكم فى الدين من حرج »[1] وقوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »[2] وقوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » ، وجميع ذلك يمنع أن تجب هذه الأمور علينا لأنه حرج وعسر وضرر ، غير أن ما فيها من المصالح العاجلة والمثوبات الآجلة هو المعارض الذى لأجله خولفت ظواهر هذه النصوص . وثانيهما صورة الإنسان مكرمة معظمة لقوله تعالى «ولقد كرمنا بنى آدم»[3] وقوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم »[4] والمكرم المعظم يناسب أن لاتنهك بنيته بالجهاد ولا يلزم المشاق والمضار ، ولذلك قلت أنا فى حدى: مع اشتهار المانع الشرعى ، وأريد باشتهار المانع نفور الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا أكل فلان الميتة ، أو أفطر فى رمضان ، أو شرب الخمر للغصة، ونحو ذلك ، وعلى هذا تخرج هذه النقوض عن حد الرخصة؛ فإنه لا ينفر أحد من قولنا أقيم الحد على الإنسان ، ولا صلى الإنسان، ونحو ذلك، ولا يستعظم كيف اجتمع ذلك مع وصف الإنسانية كما يستعظم اجتماع الأكل مع الميتة والإفطار مع رمضان ، ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحد عن الفساد .

فإن فى الشريعة رخصا لم ألهمها حالة ذكرى لهذا الحد وهى الإجارة رخصة من بيع المعدوم الذى لا يقدر على تسليمه ، والسلم رخصة لما فيه من الغرر بالنسبة إلى المرئى ، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة فيهما ، والصيد رخصة لأكل الحيوان مع اشتماله على دمائه ويكتفى فيه بمجرد جرحه وخدشه ، ومع ذلك فلا ينفر أحد إذا ذكر له ملابسة هذه الأمور ، فلا يكون حدى جامعاً .

---

(١) ٧٨ الحج .
(٢) ١٨٥ البقرة .
(٣) ٧٠ الإسراء .
(٤) ٤ التين .

ثم استقراء الشريعة يقتضى أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ، ولو قلّت على البعد ، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد ولو فى الكفر فإن فيه تعظيم أهله وعصابته لمن شايعهم وعداوة أهل الحق له وطلب دمه وماله . وكذلك تقول فى الإيمان ، وإذا كان هذا فى أعظم الأشياء مصلحة وأعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما وقد قال الله تعالى فى الخمر والميسر « قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما »(1) وعلى هذا ما فى الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعى ، لأنه لا يمكن أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح ، فإن أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة ، فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح المعارض له ، وحينئذ تندرج جميع الشريعة لأن كل حكم فيه مانع مغمور لمعارضه لما تقدم .

والذى تقرر عليه حالى فى شرح المحصول وههنا أنى عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع ، أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه إنما الصعوبة فى الحد على ذلك الوجه ، وقولى وقد لا يباح سببها كالغصة لشرب الخمر ، أريد أنه لا يباح لأحد أن يغص نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر ، بل الغصة حرام مطلقاً .

وقال فى المحصول : العزيمة هى جواز الإقدام مع عدم المانع .

فيرد عليه أن أكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم لأنه يجوز الإقدام عليها ، وليس فيها مانع على زعمه فى المانع ، ولا يمكن أن تكون من العزائم ؛ فإن العزائم مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه ، ولا طلب فى هذه الأمور فلذلك زدت فى حدى : طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعى ، فقيد الطلب ليخرج أكل الطيبات ونحوها ، وعدم اشتهار المانع احتراز من الرخصة إذا طلبت كأكل المضطر الميتة وقصدت بأصل الطلب (2) ولم أعين الوجوب لأن المالكية قالوا إن السجدات المندوب السجود عند تلاوتها عزائم ، فقالوا عزائم القرآن إحدى عشرة سجدة ، فذكرت الطلب ليندرج المندوب والواجب .

---

(1) ٢١٩ البقرة . (2) الأولى أن يكون : وقصدت أصل الطلب . بحذف الباء .

الفصل السابع عشر

فى الحسن والقبح

حسن الشيء وقبحه يراد بهما ما يلائم الطبع أو ينافره كانقاذ الغرقى واتهام الأبرياء وكونهما صفة كمال أو نقص نحو العلم حسن والجهل قبيح ، أو كونه موجباً للمدح أو الذم الشرعيين ، والأولان عقليان اجماعاً والثالث شرعى عندنا لا يعلم ولا يثبت إلا بالشرع فالقبيح مانهى الله تعالى عنه والحسن ما لم ينه عنه .

وعند المعتزلة هو عقلى لايفتقر إلى ورود الشرائع ، بل العقل يستقل بثبوته قبل الرسل ، وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، أو نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، أو مظهرة لما لا يعلمه العقل ضرورة ولا نظرا ، كصوم آخر يوم من رمضان ، وتحريم أول يوم من شوال .

وعندنا الشرائع الواردة منشئة للجميع ، فعلى رأينا لا يثبت حكم قبل الشرع خلافاً للمعتزلة فى قولهم إن كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت قبله ، وخلافا للابهرى من أصحابنا القائل بالحظر مطلقا ، وأبى الفرج القائل بالاباحة مطلقاً ، وكذلك قال بقولهما جماعة من المعتزلة فيما لايطلع العقل على حاله كآخر يوم من رمضان وأول يوم من شوال . لنا قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»[1] نفى التعذيب قبل البعثة فينتفى ملزومه وهو الحكم .

احتجوا بأنا نعلم بالضرورة حسن الاحسان وقبح الاساءة .

قلنا محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع .

---

(١) ١٥ الإسراء .

معنى قولى الأولان عقليان إجماعا : أنا وافقنا المعتزلة على أن الحسن والقبح بهذين التفسيرين يستقل العقل بإدراكهما من غير ورود الشرائع ، فيدرك العقل أن الإحسان ملائم والإساءة منافرة ، وأن العلم كمال والجهل نقص .

أما كون الفعل يثيب الله عليه أو يعاقب ، فهذا لا يعلم إلا بالشرع عندنا وبالعقل عندهم ، فمن أنقذ غريقا ففى فعله أمران : أحدهما كون الطباع السليمة تنشرح له وهذا عقلى ، وثانيهما أن الله تعالى يثيبه على ذلك وهذا محل النزاع ، وكذلك من غرَّق إنسانا ظلما فيه أمران أحدهما كونه يتألم منه الطبع السليم وهذا عقلى ، وثانيهما كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا محل النزاع ، فهذا تلخيص محل النزاع .

وكذلك يدرك العقل أن العلم كمال وأن الجهل نقص وإن لم يبعث الله الرسل، كما يدرك أن خمسة فى خمسة بخمسة وعشرين ، وجميع الأحكام العقلية من الحسابيات والهندسيات ، وكذلك الأمور العادية كالطيبات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع ، وكذلك الأمور الإلهية فيما يجب لله تعالى ويستحيل عليه أو يجوز فى أفعاله يكفى فيها العقل ، وأما وقوع أحد طرفى الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل به ، ولا يتوقف كله على الشرائع ، بل قد يكفى فيه الحواس الخمس أو إحداها ، كما ندرك أن الله تعالى خلق الرائحة فى المسك واللون فى الثلج والصوت فى الجنين والخشونة فى القنفذ ، أو بقرائن الأحوال كخَجل الخجِل ووَجل الوجِل وغير ذلك .

وأما الثواب والعقاب العاجل فى الدنيا أو الآجل فى الآخرة أو أحوال القيامة أو الأحكام الشرعية فإن هذا ونحوه لا يعلم عندنا إلا بالرسائل الربانية ، وعندهم تدرك الأحكام والثواب والعقاب وكثير من أحوال القيامة بالعقل: فإنهم يوجبون بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة فى النار، وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة ، وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل وفروع الحسن والقبح ، ونحن عندنا هذه الأمور كلها يجوز على الله تركها وفعلها ، ولا نعلم وقوعها وعدم

وقوعها إلا بالشرائع ، فالقبيح عندنا ما نهى الله تعالى عنه ، والحسن ما لم ينه الله تعالى عنه ، وعند المعتزلة القبيح هو المشتمل على صفة لأجلها يستحق صاحبه الذم، والحسن ما ليس كذلك ، ومقصودهم بالصفة المفسدة ، ومقصودنا ومقصودهم بقولنا وقولهم فى الحسن ما ليس كذلك ، والاكتفاء بمطلق هذا السبب أمران :

أحدهما أن تكون الأفعال الإلهية حسنة لصدق عدم النهى عليها ، ويندرج أيضاً فعل الساهى والغافل وأفعال البهائم . ولو قلنا الحسن هو المأمور به لم تندرج الأفعال الإلهية لعدم الأمر فيها .

وثانيهما: أن ينطبق على قوله تعالى «ليجزيهم الله أحسن ما عملوا»(1) مفهومه أن الله تعالى لا يجازيهم على الحسن وهو كذلك ، إذا فسرنا الحسن بما ليس منهيا عنه، كان أدنى رتبة الإباحة وأعلى رتبة المطلوب، فيكون المباح الحسن والمطلوب الأحسن والجزاء إنما يقع فى المطلوب ، فالجزاء إنما هو فى الأحسن لا فى الحسن ، فقد عملنا بالآية مفهوما ومنطوقاً.

ثم المدرك عند المعتزلة فى هذه المسألة أن الله تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى إهمال المفاسد لا يحرمها، وإهمال المصالح فلا يأمر بها، فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله ، إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المفاسد والمصالح ؛ فالعقل عندهم أدرك أن الله تعالى حكم بتحريم المفاسد ، وإيجاب المصالح، لا لأن العقل هو الموجب ، والمحرم ، بل الموجب والمحرم هو الله تعالى ، ولكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيما ، كما يجب له لذاته كونه عليما .

ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيما كونه تعالى متصفا بصفات الكمال من العلم العام المتعلق والقدرة العامة التأثير ، والإرادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى، لا بمعنى أنه تعالى يراعى المصالح والمفاسد ، بل له تعالى أن يضل الخلق أجمعين وأن يهديهم أجمعين ، وأن يفعل فى ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، فكل نعمة منه فضل

---

(1) ٣٨ النور .

وكل نقمة منه عدل ، والخلائق دائرون بين فضله وعدله؛ فعندنا لايثبت حكم قبل الشرع ، ولايجب شكر المنعم إلا بالشرع ، وعندهم ذلك كله عقلي بالتفسير الذى تقدم من إدراك العقل لامن حكمه ، والحاكم هو الله تعالى فى الجميع

ولما كانت هذه قاعدتهم قالوا فى الكذب الضار إن قبحه مدرك بالضرورة ، إذ كونه كذبا جهة قبح ، وكونه ضررا جهة قبح ، والصدق النافع حسن بالضرورة ، لأن كونه صدقا جهة حسن ، وكونه نفعا جهة حسن ، فلا مدخل للنظر هنا ، بل الصدق الضار مجال النظر لاحتمال أن يرجح مصلحة الصدق على مفسدة الضرر فيقضى بالحسن ، أو بالعكس فيقضى بالقبح ، أو يستويان فيجب التوقف ، وكذلك الكذب النافع ينقسم إلى الأقسام الثلاثة ، فالكذب من العظيم أقبح منه من الحقير ، وفى الشيء الحقير أقبح منه فى حفظ المال الخطير أو النفس المؤمنة الزكية ، فلا بد من النظر فى كل صورة حتى يقضى بحسنها أو بقبحها ، أو يتوقف فيها ، وقد يتعذر النظر كآخر يوم من رمضان لايقدر العقل أن يدرك فرقا بينه وبين أول يوم من شوال ، بل الشرائع عندهم إذا وردت عرفتهم أنه كان فيه مصلحة ، وفى أول يوم من شوال مفسدة ، وأما عندنا فلا ضرورة ولانظر ، ولا الشرع كاشف بل منشىء فى الجميع ، وعندهم الشرائع إما مؤكدة فيما تقدم علمه ، أو كاشفة فيما لم يتقدم علمه .

لنا أن العالم حادث؛ فهو إما أن يكون فيه مصالح أو لا يكون ، فإن كان الأول فقد أخر الله تعالى فعل المصالح دهورا لانهاية لها ، فلا يقال إن الله تعالى لا يهمل المصالح، وحينئذ لايجزم العقل بثبوت الأحكام قبل الشرائع ولا بمراعاة المصالح ، وإن كان العالم ليس فيه مصالح،وقد فعل الله تعالى مالا مصلحة فيه ، فلا يكون العقل جازما بأن الله تعالى لايفعل إلا مافيه مصلحة ، بل يجوز عليه فعل لاحكمة فيه على رأيهم ، وذلك يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم،فهذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح العقليين ، ولم أره مسطورا،وقد نقلت فى شرح المحصول طرقا عديدة عن الأصحاب ، وبينت ماعليها من الإشكال وأخرت هذه الطريقة .

احتجوا بأنه لولا مراعاة المصالح والمفاسد، لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الأفعال بالحكم المعين من بين سائر الأحكام ترجيحا من غير مرجح، لكن لما خصص بعضها بالتحريم وبعضها بالوجوب وبعضها بالإباحة، دل على أن الوجوب للمصالح والتحريم للمفاسد والإباحة لعرو الفعل عنهما أو لاستوائهما فيه، وذلك هو المطلوب.

جوابه: أن الأمر كما ذكرتم فى مراعاة المصالح والمفاسد لكن على سبيل التفضل لا على سبيل الوجوب، ولم يحصل لكم دليلكم إلا أصل المراعاة لا وجوبها، فنقول بموجب دليلكم.

تنبيه: قول من قال من الفقهاء بأن الأفعال قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة ليس هو موافقا للمعتزلة، بل هو من أهل السنة، غير أنه قال ذلك لمدارك شرعية، أما دليل كونها على التحريم متقدما، فلقوله تعالى «يسئلونك ماذا أحل لهم»(١) ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو التحريم، وكذلك قوله تعالى «أحلت لكم بهيمة الأنعام»(٢) ومفهومه أنها كانت قبل ذلك محرمة، فدل على أن حكم الأشياء كلها كانت على الحظر، وأما دليل الإباحة فقوله تعالى «خلق لكم ما فى الأرض جميعا» وقوله تعالى «أعطى كل شىء خلقه ثم هدى(٣)» وذلك يدل على أن الإذن فى الجميع بهذه المدارك الشرعية الدالة على الحل قبل ورود الشرائع، فلو لم ترد هذه النصوص لقال هؤلاء الفقهاء لا علم لنا بتحريم ولا إباحة.

وتقول المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضرنا عدم ورود الشرائع، فمن ههنا افترق هؤلاء الفقهاء من المعتزلة.

وأما قولى وكذلك قال بقول الأبهرى وأبى الفرج جماعة من المعتزلة فيما لم

---

(١) ٤ المائدة.

(٢) ١ المائدة.

(٣) ٥٠ طه.

يطلع العقل عليه ، فلا شك أن الشيخ سيف الدين قال اختلف جماعة من المعتزلة البصريين وغيرهم فى حكم مالم يدركه العقل ضرورة ولانظرا من الأشياء قبل الشرع، فقيل بالحظر وقيل بالإباحة ، وحكاه الإمام فخر الدين عامّاً فى جميع الأفعال وهو مناف لقواعد الاعتزال من جهة أن القول بالحظر مطلقا يقتضى تحريم إنقاذ الغريق وإطعام الجائع وإكساء العريان وذلك تأباه قواعد الاعتزال ، والقول بالإباحة مطلقا يقتضى إباحة القتل والفساد فى الأرض ، وذلك تأباه قواعد الاعتزال أيضاً ؛ فلذلك اخترت طريق سيف الدين على طريق الإمام فخر الدين ، لأن مالم يطلع العقل على مفسدته ولا مصلحته أمكن أن يكون محظورا ، ولا منافاة بينه وبين إيجاب ماتُعلم مصالحه ، لأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه فيكون حراما غائبا ؛ كأخذ مال الغير شاهدا ، وأمكن القول بإباحته وليس فيه إباحة مفسدة معلومة فلا تتناقض قواعد القوم بأنه تصرف لاضرر فيه على المالك الذى هو الله تعالى ، ولا على المنتفع الذى هو العبد ، فوجب أن يكون مباحا كالتنزه على بستان الغير والنظر لنهره وداره .

غير أنى بعد وضع هذا الكتاب رأيت كلام أبى الحسين فى كتابه المعتمد فى أصول الفقه ، وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد ، كما حكى الإمام ، فرجعت إلى طريقة الإمام ، وقد قررت ذلك نقلا وبحثا فى شرح المحصول .

وأجاب أصحابنا عن مدركى الإباحة والحظر المتقدمين أن من شرط القياس اتحاد باب المقيس والمقيس عليه ، فلا تقاس العقليات إلا على العقليات ، والعاديات إلا على العاديات ، والشرعيات إلا على الشرعيات . أما العقليات على الشرعيات أو العاديات أو بالعكس فلا ، وحينئذ نقول الحظر فى مال الغير والإباحة فى النظر لبستانه : إن ادعيتم أنهما عقليان منعنا كم ذلك ، فإنه لامدرك عندنا إلا الشرع ، وإن قلتم هما شرعيان سلمنا ذلك ، غير أن القياسين يبطلان لأن المقيس حكم عقلى إذ هو ما قبل الشرائع ، والمقيس عليه شرعى ، فما اتحد الباب ، فلا يصح القياس .

فائدة : الاستدلال بقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا»[1] لا يتم إلا بمقدمتين؛ فإنه لا يلزم من نفى التعذيب نفى التكليف، لاحتمال أن يكون المكلف أطاع فلا تعذيب حينئذ ، مع أن التكليف واقع ، أو يكون عصى ، غير أن العذاب قد تأخر إلى بعد البعثة ، كما تأخر عن بعد البعثة إلى يوم القيامة ، فلا بد من مقدمتين وهما قولنا لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملا بالغالب ، فإن الغالب على العالم العصيان لقوله تعالى «وما وجدنا لأكثرهم من عهد»[2] وقوله تعالى «وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله»[3] فهذه إحدى المقدمتين، الثانية أنهم لو تركوا لعوقبوا عملا بالأصل ، لأن الأصل ترتيب المسبب على سببه ، والعصيان سبب العقوبة فيترتب عليه فتنتظم ملازمتان هكذا : لو كلفوا لتركوا ، ولو تركوا لعذبوا؛ فالعذاب لازم التكليف ولازم اللازم لازم ، فانتفاء اللازم الأخير يقتضى انتفاء الملزوم الأول ، كما أن انتفاء شرط الشرط يقتضى انتفاء المشروط ، فلذلك يلزم من انتفاء العذاب قبل البعثة انتفاء التكليف قبل البعثة ، وهو معنى قولى: نفى التعذيب قبل البعثة فينتفى ملزومه .

ومعنى قولى محل الضرورة مورد الطباع، وليس محل النزاع أن العقل إنما أدرك حسن الإحسان من جهة أنه ملائم للطبع لا من جهة أنه يثاب عليه ، وقبح الإساءة من جهة منافرتها للطبع لا من جهة أنه يعاقب عليها ، والضرورة حينئذ إنما هى فى مورد الطباع الذى هو الملاءمة والمنافرة ، لا فى صورة النزاع الذى هو الثواب والعقاب .

(١) ١٥ الإسراء .

(٢) ١٠٢ الأعراف .

(٣) ١١٦ الأنعام .

الفصل الثامن عشر

فى بيان الحقوق

فحق الله تعالى أمره ونهيه ، وحق العبد مصالحه، والتكاليف على ثلاثة أقسام حق لله تعالى فقط كالايمان ، وحق للعبد فقط كالديون والأثمان ، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أوحق العبد كحد القذف ؟ ومعنى حق العبد المحض أنه لو أسقطه لسقط وإلا فما من حق للعبد الا فيه حق لله تعالى وهو أمره تعالى بايصال ذلك الحق إلى مستحقه .

هذا هو تفسير الحقوق باعتبار اصطلاح العلماء ، فإذا قالوا الصلاة حق لله تعالى إنما يريدون أنه أوجبها ولم يريدوا صورة الفعل ، وقد ورد فى الحديث الصحيح مايرد هذا وهو « أن السائل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ماحق الله على عباده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعبدوه ولايشركوا به شيئاً، قال فما حق العباد على الله قال إذا فعلوا ذلك أن لايعذبهم » ففسر حق الله تعالى بفعلهم لابأمره تعالى بذلك الفعل ، فقال أن يعبدوه ، فيحتمل أن يكون أراد عليه الصلاة والسلام العبادة من حيث هى مأمور بها وهو الظاهر ، لأن الفعل لو وقع ولم يقصد به هذا لم يكن عبادة، فلا بد فى العبادة أن يقصد بها أمر الله تعالى وامتثاله ، ويحتمل أن يكون حذف الأمر وهو مراده تقديره حقه تعالى أمره بأن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً؛ فحذف الأمر وحرف الجر ، أو يكون عبر بالعبادة عن المتعلق بها وهو الأمر مجازا لا لأنه حذف الأمر .

واختلف العلماء فى حد القذف فقيل هو حق للعبد لأنه جناية على عرضه وقيل حق لله تعالى؛ كما تقول فى الأعضاء إن حفظها هو حق لله تعالى ، كذلك الأعراض، ولو أذن أحد فى عضو من أعضائه لم يصح إذنه. والقول الثالث الفرق بين أن يصل إلى الإمام فيغلب حق الله تعالى لوصوله لنائبه ، وإن لم يصل إلى الإمام كان حقا للعبد فيصح إسقاطه .

الفصل التاسع عشر

فى العموم والخصوص والمساواة والمباينة وأحكامها

الحقائق كلها أربعة أقسام إما متساويات وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه، كالرجم وزنا المحصن، وإما متباينان وهما اللذان لا يجتمعان فى محل واحد كالاسلام والجزية، وإما أعم مطلقا وأخص مطلقا وهما اللذان يوجد أحدهما مع وجود كل أفراد الآخر من غير عكس كالغسل والانزال المعتبر، فان الغسل أعم مطلقا، والانزال أخص مطلقا، وإما كل واحد منهما أعم من وجه وأخص من وجه، وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه كحل النكاح مع ملك اليمين، فيوجد حل النكاح بدون ملك اليمين فى الحرائر، ويوجد الملك بدون حل النكاح فى موطوءات الآباء من الاماء، ويجتمعان معا فى الأمة التى ليس فيها مانع شرعى، فيستدل بوجود المساوى على وجود مساويه وبعدمه على عدمه، وبوجود الأخص على وجود الأعم، وبنفى الأعم على نفى الأخص، وبوجود المباين على عدم وجود مباينه، ولا دلالة فى الأعم من وجه مطلقا، ولا فى عدم الأخص، ولا وجود الأعم.

دليل الحصر أن المعلومين إما أن يجتمعا أو لا. الثانى: المتباينان. والأول لا يخلو إما أن يصدق كل واحد منهما فى جميع موارد الآخر أو لا، الأول المتساويان والثانى إن صدق أحدهما فى كل موارد الآخر من غير عكس فهو الأعم مطلقا، والأخص مطلقا، وإلا فهو الأعم من وجه، والأخص من وجه، مثلتها بهذه المثل الفقهية لأنها أقرب لطلبة العلم، وأمثلها أيضا بالموارد العقلية. فالمتساويان كالإنسان، والضاحك بالقوة، يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه؛ فلا إنسان إلا وهو ضاحك بالقوة، ولا ضاحك بالقوة إلا وهو إنسان، ونعنى بالقوة كونه قابلا له ولم يقع، ويقابله الضاحك بالفعل، وهو المباشر للضحك، والمتباينان كالإنسان والفرس، فما هو إنسان ليس بفرس، وما هو فرس ليس بإنسان، فيلزم من صدق أحدهما على محل عدم صدق الآخر، والأعم

مطلقا والأخص مطلقا كالحيوان والإنسان ، فالحيوان صادق فى جميع أفراد الإنسان ولا يوجد الإنسان بدون الحيوان البتة .

والأعم من وجه ضابطه أنهما يجتمعان فى صورة وينفرد كل واحد منهما بصورة ؛ كالحيوان والأبيض، فإن الحيوان وجد بدون الأبيض فى السودان، ووجد الأبيض بدون الحيوان فى الجير والحجر الأبيض والثلج ، واجتمعا معا فى الحيوانات البيض ، فلا يلزم من وجود الأبيض وجود الحيوان ، ولا من وجود الحيوان وجود الأبيض ، ولا من عدم أحدهما عدم الآخر ، فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لا فى وجوده ولا فى عدمه .

بخلاف الأعم مطلقا : يلزم من عدم الحيوان عدم الإنسان، ومن وجود الإنسان الذى هو الأخص وجود الحيوان ، ولا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم ، لأن الحيوان قد يبقى موجودا فى الفرس وغيره من أنواعه . فنائدة هذه القاعدة الاستدلالات ببعض الحقائق على بعض ، وتمثيل المتساويين بالرجم وزنا المحصن بناء على أن اللائط لا يرجم ، أما لو فرعنا على أنه يرجم كان الرجم أعم من الزنا عموما مطلقا ، كالغسل والإنزال المعتبر ، فإن الغسل أعم مطلقا لوجوده بدون الإنزال فى انقطاع دم الحيض ، والتقاء الختانين ، وغير ذلك من أسباب الغسل .

الفصل العشرون

فى المعلومات

المعلومات كلها أربعة أقسام نقيضان ، وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه ، وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحركة واللون ، وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف فى الحقيقة ، كالسواد والبياض ؛ ومثلان

وهما اللذان لايجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع التساوى فى الحقيقة كالبياض والبياض .

دليل الحصر أن المعلومين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا ، فإن أمكن فهما الخلافان ، وإن لم يمكن ، فإما أن يمكن ارتفاعهما أو لا . الثانى النقيضان والأول لايخلو إما أن يختلفا فى الحقيقة أو لا ، الأول الضدان ، والثانى المثلان .

سؤال : كيف يقال فى حد الضدين إنهما يمكن ارتفاعهما ، والحركة والسكون ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الجسم، والحياة والموت لا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان، والعلم والجهل لا يمكن ارتفاعهما عن الحى ؟

جوابه : أن إمكان الارتفاع أعم من إمكان الارتفاع مع بقاء المحل ، فنحن نقول يمكن ارتفاعهما من حيث الجملة ، وهما ممكنا الرفع مع ارتفاع المحل، فقبل العالم لامتحرك ولاساكن ، ولا من العالم حى ولاميت ولا عالم ولا جاهل فصح الحد .

فائدة : الخلافان قد يتعذر ارتفاعهما لخصوص حقيقة غير كونهما خلافين ، كذات واجب الوجود سبحانه مع صفاته ، وقد يتعذر افتراقهما كالعشرة مع الزوجية خلافان، ويستحيل افتراقهما، والخمسة مع الفردية ، والجوهر مع الأكوان، وهو كثير ، ولا تنافى بين إمكان الافتراق والارتفاع بالنسبة إلى الذات ، وتعذر الارتفاع بالنسبه إلى أمر خارجى عنهما .

فائدة : حصر المعلومات كلها فى هذه الأربعة الأقسام حق لايخرج منها شىء إلا ماتوحد الله تعالى به وتفرد به فإنه ليس ضد الشىء ولا نقيضا ولامثلا ولاخلافا لتعذر الرفع ، وهذا حكم عام فى ذاته تعالى وصفاته العلى لتعذر رفعها بسبب وجوب وجودها .

الباب الثانى
فى معانى حروف يحتاج إليها الفقيه

الواو لمطلق الجمع فى الحكم دون الترتيب فى الزمان .

قال جماعة من الكوفيين إنها للترتيب ، لنا قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة »(١) وقوله تعالى « وقولوا حطة وادخلوا الباب » والقصة واحدة فلو كانت للترتيب لزم التناقض وهو محال ، وقوله تعالى حكاية عن كفار العرب « وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيي وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم »(٢) فلو كانت للترتيب لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث ، وليس كذلك ، وقيل فى هذه الآية إن المراد تموت كبارنا وتولد صغارنا فنحيا ، فلا يلزم الاعتراف بالبعث على القول بالترتيب . والظاهر من اللفظ هو القول الأول ، وأن مرادهم نحيا ونموت ، والواو لا تفيد الترتيب ، ولأن الواو قد تدخل فيما لا يمكن الترتيب فيه كقولنا : تضارب زيد وعمرو ، ولا ترتيب فى ذلك ؛ فدل على أنها ليست للترتيب. احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام: « بئس الخطيب أنت» لما قال الخطيب: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى ، وأمره بأن يقول من يعص الله ورسوله فقد غوى ، ولولا أن الواو للترتيب لما كان بين اللفظين فرق ، ولما سمع عمر رضى الله عنه الشاعر يقول :

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا

---

(١) ٥٨ البقرة .

(٢) ٢٤ الجاثية .

قال له لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك ، ولولا أنها للترتيب لما كان بينهما فرق .

والجواب عن الأول أن الترتيب ليس أداة لفظية وحقيقة زمانية ، فاللفظية نحو الفاء وثم ، والحقيقة الزمانية هي أن أجزاء الزمان مرتبة بذاتها ، فلا يقع الحال قبل الماضي ، ولا المستقبل قبل الحال ، ولا حين إلا قبل حين بعده ، وبعد حين قبله ، واجتماع الأزمان محال ، فإذا كانت أجزاء الزمان مرتبة هكذا بعضها قبل بعض ، والواقع فى المرتب مرتب ، وفى السابق سابق على الواقع فى اللاحق ، فالمنطوق به أولا متقدم لتقدم زمانه على المنطوق به آخر التأخر زمانه ، ولذلك أنا نقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط ، فنقول أنشد النبيَّ حسانُ بن ثابت ، ولا لفظ مرتب ههنا ، بل الزمان فقط ، إذا تقرر هذا فنقول إذا قال الخطيب ومن يعص الله ورسوله ، فقد حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا ، واتجه عتب الخطيب عند عدمها ، فلم قلتم إن الترتيب لأداة لفظية ؟ بل لما ذكرنا ، وهو مجمع عليه ، وما ذكرتموه مختلف فيه ، وإضافة كلام الشارع للمتفق عليه أولى . وهو الجواب عن الثانى .

فائدة : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » فقد جمع بينهما فى الضمير كما جمع الخطيب ، فما الفرق وما الجواب ؟

الجواب من وجهين : أحدهما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام ـ قدّس الله روحه ـ فقال : إن منصب الخطيب حقير قابل للزلل؛فإذا نطق بهذه العبارة قد يتوهم فيه لنقصه أنه إنما جمع بينهما فى الضمير لأنه أهمل الفصل بينهما فى الضمير والفرق ، فلذلك امتنع لما فيه من إيهام التسوية ، ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غاية الجلالة والبعد عن الوهم والتوهم ، فلا يقع بسبب جمعه عليه الصلاة والسلام إيهام التسوية .

وثانيهما: ذكره بعض الفضلاء فقال: كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة، وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة يبعد استعمال الظاهر موضع الضمير، بل الضمير هو الحسن، وكلام الخطيب جملتان إحداهما مدح والأخرى ذم، فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات.

والفاء للتعقيب والترتيب والتسبب نحو سها فسجد.

قال الإمام فخر الدين: الفاء للتعقيب بحسب الإمكان، احترازا من قولهم دخلت بغداد فالبصرة، فإنه إذا كان بينهما ثلاثة أيام فدخل بعد الثلاثة فهذا تعقيب عادة، أو بعد خمسة أو أربعة فليس بتعقيب، ولا يشترط فى تعقيب دخول البصرة أن يكون تليه بالزمن الفرد فذلك مستحيل، فلا يكون الوضع له.

وقولنا للتعقيب احتراز من (ثُم) فإنها للتراخي والتسبب، كما فى قولنا سها فسجد، وسرق فقُطع، وزنا فرُجم، أى هذه المقدمات أسباب لما بعدها، والدليل على أنها للترتيب أنها يجب دخولها فى جواب الشرط إذا كان جملة اسمية نحو: من دخل دارى فله دينار، قال النحاة لو لم يقل (فله) بل قال (له) بغير فاء لكان إقراراً بالدينار ولزمه دفعه له، ولم يكن تعليقا للدينار على دخول الدار، وكان الشرط المتقدم يبقى لغواً بغير جواب. وكذلك إن دخلت الدار فأنت طالق أو فأنت حر، لو حذف الفاء طلقت وعتق العبد فى الحال، لأن الموجب لتعليق الطلاق إنما هو الفاء فى الجملة الإسمية، فإذا عدمت انقطع الكلام عما قبله فصار إنشاء لا تعليقاً؛ من حيث دلالة اللفظ لا من حيث الإرادة والفتيا؛ فإذا كانت الفاء هى التى ترتب دل على أنها للترتيب.

وثم للتراخي.

هذا حقيقتها؛ فتقتضى أن ما بعدها وقع بعد ما قبلها، وبينهما فترة، بخلاف الفاء، وقد تستعمل لتراخي الرتب دون الزمان من باب مجاز التشبيه، كقوله تعالى:

«ثم كان من الذين آمنوا»(١) فرتبة الإيمان متراخية فى العلو والشرف عن رتبة الإطعام والإعتاق المتقدمين عليه فلذلك دخلت ثم، وكذلك قوله تعالى «ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم»(٢) فإن السجود وإن وقع أولا لكن رتبته كانت أشرف فرتبته متراخية. وكذلك قول الشاعر:

إن من ساد ثم ساد أبوه ... ثم قد ساد قبل ذلك جدُّه

ما بعد ثم هو قبل، غير أن المقصود هو التراخى فى الرتب، فيقصد أن أباه كان أعظم رتبة منه، وجده كان أعظم رتبة من أبيه، فهذا المحسن للفظ ثُم.

وحتى وإلى للغاية.

نحو بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، أو سرت حتى دخلت مكة. واختلف العلماء فى ابتداء الغاية وانتهائها هل يندرجان فى المغيا أم لا؟ على أربعة أقوال: ثالثها الفرق بين أن تكون الغاية من الجنس فتندرج أم لا فلا تندرج؛ فإن كان المبيع رمانا والشجرتان رمانتان اندرجتا، وإلا فلا. الرابع: الفرق بين أن يكون الفصل بينهما أمرا حسّيا كما فى قوله تبارك وتعالى: «ثم أتموا الصيام إلى الليل»(٣) فلا يندرج لأن الظلام متميز عن النهار بالبصر، أو لا فيندرج كما فى قوله تعالى «وأيديكم إلى المرافق»(٤) هذه الأربعة أنقلها فى انتهاء الغاية، وأما ابتداؤها فلا أنقل فيه إلا قولين.

فائدة: المغيا لا بد أن يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته، فإذا قلت سرت إلى مكة من مصر، فلا بد أن تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر قبلها، أما ما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية، فلذلك قال بعض علماء الحنفية أن العامل فى قوله تعالى:

---

(١) ١٧ البلد.
(٢) ١١ الأعراف.
(٣) ١٧٨ البقرة.
(٤) ٦ المائدة.

« إلى المرافق » ليس هو اغسلوا أيديكم ، لأن غسل اليد لا يثبت إلا بعد غسل المرافق ، لأن اليد اسم لها من الإبط إلى الأصابع ، وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلا عن تكرره ، بل الثابت قبل المرفق بعض اليد ، فيكون تقدير الآية اغسلوا أيديكم واتركوا من آباطكم إلى المرافق ، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل ، والترك ثبت قبل المرفق وتكرر إلى المرفق ، وتفرع على هذا أن الغاية لا تدخل في المغيا ، فلا تدخل المرافق في الترك ، فيغسل مع المغسول ، وهذا بحث حسن .

فائدة : حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ، ينبغي أن يحمل على (إلى) دون (حتى) بسبب تضافر قول النحاة على أن حتى لها شروط : أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلا في حكمه وآخر جزء منه ، أو متصلا به، فيه معنى التعظيم أو التحقير ، فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم ، فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى ، بل يندرج ليس إلا ويحمل الخلاف على (إلى) ، فإنه ليس فيها نقل يعارضنا .

و(في) للظرفية والسببية نحو قوله صلى الله عليه وسلم « في النفس المؤمنة مائة من الابل» .

كونها للسببية أنكره جماعة من الأدباء ، والصحيح ثبوته ، فإن النفس ليست ظرفا للإبل ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الإسراء « فرأيت في النار امرأة حميرية عُجِّل بروحها إلى النار لأنها حبست هرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخلت النار فيها » معناه بسببها لأنها ليست في الهرة ، ومنه «أحب في الله وأبغض في الله»، أي أحب بسبب طاعة الله وأبغض بسبب معصية الله .

واللام للتمليك نحو المال لزيد ، والاختصاص نحو هذا ابن لزيد ، والاستحقاق نحو السرج للدابة ، والتعليل نحو هذه العقوبة للتأديب ، وللتأكيد نحو إن زيدا لقائم ، وللقسم نحو قوله تعالى «لنسفعا بالناصية»(١)

---

(١) ١٥ العلق .

ضابط التمليك أن يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله ، فيفيد الملك ، ومنه قلنا العبد يملك لقوله عليه الصلاة والسلام « من باع عبدا وله مال» والمواطن فى ذلك ثلاثة: موطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل ، وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد ، فيفيد الملك فى الثانى إجماعا وعدمه فى الأول إجماعا ، وموطن غير معين نحو قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء »(١) الآية فمن لاحظ قبول النوع للملك قال اللام للملك ، ومن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر قال تمليك غير المحصور لا يتصور جعلها للاختصاص . فالواحد والعدد المحصور متفق عليهما فى إفادة الملك ، وغير المحصور مختلف فيه ، وقولنا فى الاختصاص :هذا ابن لزيد أولى من قولنا أب لزيد فإن الأب لا يلزم اختصاصه بهذا الابن ، فقد يكون له أولاد أخر، وأما الابن فلا يكون له إلا أب واحد ، والفرق بين الاستحقاق والاختصاص أن الاستحقاق أخص ، فإن ضابطه ماشهدت به العادة ، كما شهدت للفرس بالسرج والحمار بالبرذعة والدار بالباب ، فهذا هو الاستحقاق . وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة ، فإنه ليس من لوازم الشيء أن يكون له ولد كما تقول فى الفرس مع السرج .

والباء للالصاق نحو مررت بزيد ، والاستعانة نحو كتبت بالقلم ، والتعليل نحو سعدت بطاعة الله ، والتبعيض عند بعضهم ، وهو منكر عند بعض أئمة اللغة .

بقى المصاحبة نحو خرج زيد بثيابه ، وبمعنى (فى) نحو سكنت بمصر ، والقائلون بالتبعيض اشترطوا أن تكون مع فعل يتعدى بنفسه ، حتى لا تكون للتعدية ، وزعموا أن من ذلك قوله تعالى « وامسحوا برءوسكم»(٢) فإن العرب تقول مسحت رأسى ومسحت برأسى، فلم يبق فرق إلا التبعيض، وليس كذلك، بل تقول: (مسح) له مفعولان يتعدى لأحدهما بنفسه والآخر بالباء ، ولم تخير العرب بين المفعولين فى هذه الباء، بل عينتها لما هو آلة المسح ، فإذا قلت مسحت يدى بالحائط فالرطوبة

---

(١) ٦٠ التوبة .
(٢) ٦ المائدة .

الممسوحة على يدك ، والحائط هو الآلة التى أزلت بها عن يدك ، وإذا قلت مسحت الحائط بيدى فالشىء المزال هو على الحائط ، ويدك هى الآلة المزيلة ، وكذلك مسحت يدى بالمنديل ، المنديل آلة ، والمنديل بيدى ، فالتنظيف إنما وقع فى المنديل لا فى يدك ، هذه قاعدة عربية ، ولم تخير العرب فى ذلك ، وحيث قالت العرب مسحت رأسى، فالشىء المزال إنما هو عن الرأس، وحيث قالت برأسى ، فالشىء المزال عن غيرها وقد أزيل بها .

ولنا قاعدة أخرى إجماعية وهى أن الأئمة أجمعت على أن الله تعالى لم يوجب علينا إزالة شىء عن رءوسنا ولا عن جميع الأعضاء ، بل أوجب علينا أن تنقل رطوبة أيدينا لرءوسنا وجميع أعضاء الوضوء، وعلى هذا يتعين أن يكون الرأس آلة مزيلة عن غيرها، لا أنها مزال عنها ؛ فيتعين الباء فيها للتعدية ؛ لأن العرب لا تعدى مسح للآلة بنفسها بل بالباء ، فالباء ليست للتبعيض فى الآية بل للتعدية . لأنها على زعمهم لا تكون للتبعيض إلا حيث يتعدى الفعل بنفسه .

وأو إما للتخيير نحو قوله تعالى « هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً »(١) أو للاباحة نحو اصحب الفقهاء أو الزهاد، وله الجمع بينهما بخلاف الأول ، أو للشك نحو جاءنى زيد أو عمرو ، أو للابهام نحو جاءنى زيد أو عمرو، وكنت عالما بالآتى منهما وإنما أردت التلبيس على السامع ، بخلاف الشك ، أو التنويع نحو العدد إما زوج أو فرد ، أى هو متنوع إلى هذين النوعين .

يصح الإبهام والإيهام بالباء موحدة من تحتها والياء باثنتين من تحتها ؛ لأن المقصود التلبيس على السامع ، وأنت فى الشك لا تعلم الآتى منهما ، وهذه فروق بحسب كل واحدة منها على حدته ، والفرق بين التخيير والإباحة والثلاثة الباقية أن الثلاثة الأخيرة لا تكون إلا فى الخبر ، والتخيير والإباحة لا يكونان إلا فى

---

(١) ٩٥ المائدة .

الأمر فهذا فرق عام،والفروق الأول خاصة ، ومن التنويع قولنا العالم إما جماد أو نبات أو حيوان؛أى هو متنوع إلى هذه الأنواع الثلاثة .

و(إن) وكل ما تضمن معناها:للشرط نحو إن جاء زيد جاء عمرو ، ومن دخل دارى فله درهم ، وما تصنع أصنع،وأى شيء تفعل أفعل ، ومتى أطعت الله سعدت، وأين تجلس أجلس .

(إذا) تتضمن معنى الشرط أيضاً نحو إذا جاء زيد فأكرمه ، وقد تعرى عن الشرط نحو قوله تعالى « والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى»(١) أى أقسم بالليل فى حالة غشيانه والنهار فى حالة تجليه ، فهى ظرف محض ، وإذا كانت للشرط تقبل إن يعلق عليها المعلوم والمشكوك نحو إذا زالت الشمس فصل ، فزوالها معلوم الوقوع ، وإذا جاء زيد فائتنى ؛ فمجيئه مشكوك فى وقوعه ، ولا يعلق على أن إلا المشكوك فى وقوعه فلا يقال إن زالت الشمس فصل .

فائدة : قد وقعت(إن)فى كتاب الله تعالى فى غير ما موضع مع إن الله بكل شيء عليم فهل ذلك مجاز ، لفقدان الشرط أم لا ؟ والحق أنه حقيق لا مجاز ؛ لأن القرآن عربى ، ومعنى ذلك أنه لو نطق بهذا الكلام عربى لكان وضعه أن يكون شاكاً والله تعالى وضع القرآن ونظمه كما نظمته العرب ، أن لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الإعجاز ، فإذا قال الله تعالى « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا »(٢) لو تكلم بهذا الكلام عربى لكان وضعه الشك فيه ؛ فما استعملت (إن) إلا فى موضعها .

فائدة : التعليق ينقسم أربعة أقسام مطلق على مطلق نحو إن جاء زيد فأكرمه؛ علق مطلق الإكرام على مطلق المجيء ، وعام على عام نحو كلما دخلت الدار فكل عبد لى حر،فكل دخلة معلق عليها ، وعتق كل عبد معلق على كل دخلة ، وعام على مطلق نحو إن دخلت الدار فكل عبد لى حر، ومطلق على عام نحو متى دخلت الدار

---

(١) ١ الليل .

(٢) ٢٣ البقرة .

فأنت حر ، علق حريته على كل فرد من أفراد الأزمنة التي يقع الدخول فيها .

وينشأ من هذه القاعدة فوائد جليلة عظيمة .

منها : أن اليمين تنحل بالمرة الواحدة فى قولنا: متى دخلت الدار فأنت طالق ، فدخلت مراراً لا تطلق إلا مرة واحدة ، وإن كان الأصوليون والفقهاء نصوا على أن متى وحيث وأين من صيغ العموم ، لأن المعلق عليه وإن كان عاما إلا أن المعلق مطلق ، فانحلت اليمين بالمرة ، ومنها الفرق بين قول الفقهاء : إذا قال كلما دخلت الدار فعليّ درهم، وبين قولهم إذا قال: إن دخلت الدار أو متى دخلت الدار فعليّ درهم؛ أن لزوم الدرهم يتكرر فى الأول دون الثانى ، بسبب أنه فى الأول علق عاما على عام فيتكرر ، وفى الثانى مطلق على عام فلم يتكرر ، ولذلك يتكرر عليه الطلاق فى كلما دون متى ما وإن وإذا .

ومنها أن (إذا) وإن كانت مطلقة فى الزمان مثل (إن) لكنها تدل على الزمان مطابقة لأنها من أسمائه (وإن) وإن كانت مطلقة فى الزمان مثل إذا إلا أنها لا تدل على الزمان إلا بطريق الالتزام ؛ لأنها لم توضع للزمان بل لربط أمر مّا بما دخلت عليه، وذلك لا بد فيه من الزمان، فدلت على الزمان التزاما. وبالجملة هذه قاعدة شريفة يُعلم منها مباحث كثيرة فى الأصول والفروع فينبغى أن تضبط .

(ولو) مثل هذه الكلمات فى الشرط نحو لو جاء زيد أكرمته ، وهى تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره ، فمتى دخلت على ثبوتين فهما نفيان ، أو على نفيين فهما ثبوتان، أو على ثبوت ونفى فالثابت منفى والمنفى ثابت .

من خصائص الشرط أن يدخل على المستقبل ليس إلا كما تقدم أن عشر حقائق تتعلق بالاستقبال: منها الشرط وجزاؤه ، (ولو) تدخل على الماضى نحو لو زرتنى أمس زرتك اليوم ، فينبغى أن لا تكون للشرط ، لكنها فيها ربط جملة بجملة فأشبهت الشرط من هذا الوجه ، فقيل لها حرف شرط . مثال دخولها على النفيين قولك لو لم يأتنى زيد لم أكرمه ، فيدل كلامك على أنه أتاك وأكرمته ، ومثال الثبوتين لو جاءنى زيد أكرمته ، فما جاءك ولا أكرمته ، ومثال النفى والثبوت لو لم يأتنى

زيد عتبته ، فقد أتاك وما عتبته ، والثبوت والنفى نحو قولك لو أتانى زيد لم أعتبه يقتضى أنه ما أتاك وقد عتبته .

وعلى هذه القاعدة أشكل قوله عليه الصلاة والسلام « نعم العبد صهيب ، لو لم يخف الله لم يعصه »[1] يقتضى أنه خاف وعصى ، وذلك ذم والكلام سيق للمدح وإبعاد طوره عن المعصية ، وهى قد دخلت على نفيين فيتعين أن يكونا ثبوتين فيلزم ماتقدم، فقال ابن عصفور (لو) ههنا بمعنى إن ، (وإن) إذا دخلت على نفيين لا يكونان ثبوتين ، فلا يلزم المحذور المتقدم . وقال الخسروشاهى : أصل (لو) إنما هى للربط فقط ، وانقلاب النفى للثبوت أو الثبوت للنفى ، إنما جاء من العرف ، والحديث جاء بقاعدة اللغة دون العرف .وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام -رحمه الله- إن المسبب الواحد إذا كان له سبب واحد لزم انتفاؤه عند انتفاء سببه ، وإن كان له سببان لا يلزم من انتفاء أحد سببيه انتفاؤه ، لأنه يثبت مع السبب الآخر ، وغالب الناس أن طاعتهم لله تعالى للخوف ، فإنهم إذا لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا ، فأخبر عليه الصلاة والسلام أن صهيبا اجتمع فى حقه سببان: الخوف والإجلال لله تعالى ، فلو انتفى الخوف لم تصدر منه المعصية لأجل الإجلال ، فلو لم يخف الله لم يعصه ، وهذا غاية المدحة ، كما تقول لو لم يمرض زيد لمات ، أى بالهرم ، فإنه سبب آخر للموت ، وحيث قلنا يلزم من النفى الثبوت إذا كان للفعل سبب واحد ، فكلام النحاة محمول عليه .

فائدة : قال ابن يعيش — فى شرح المفصل —(لو) تكون بمعنى (إن) تقول أعجبنى لو قام زيد؛ أى قيامه ، ومنه قوله تعالى « ودوا لو تدهن فيدهنون »[2] وقوله تعالى « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا »[3]، فالمفعول هو لو وما بعدها ، وكذا الفاعل فى المثال الاول وهو غريب .

---

(١) أظن أنه من كلام عمر رضى الله عنه .
(٢) ٩ القلم .
(٣) ١٠٩ البقرة .

ولولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره لأجل أن لا نفت النفي الكائن مع لو فصار ثبوتا ، وإلا فحكم لو لم ينتقض ، فقوله صلى الله عليه وسلم « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» يدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الأمر .

الأصل فيما تدخل عليه لو مما هو ثابت في ظاهر اللفظ أن يكون منفياً في المعنى، فلما كان منفياً في المعنى (ولا) حرف نفي ، والنفي إذا دخل على النفي صار ثبوتا فلا جرم كان اسم لولا وجودا، فقلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ، ونفي جواب لولا يحكم على معناه بالنفي ، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوته ، فهذا تقرير كون حكم (لو) لم ينتقض .

وقولي على تقدير ورود الأمر: قصدت به التنبيه على أن قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه أكثر الناس : أن المراد وجوده بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه « لولا علي لهلك عمر»(١) فعليٌّ موجود حقيقة، والوجود في لولا أعم من كونه واقعاً ، فإن المشقة في الحديث ليست واقعة ولا تقع ، وإنما هي واقعة على تقدير ورود الأمر ، وذلك التقدير لم يقع ولا يقع ، فقصدت إفهام هذا العموم .

و(بل) لإبطال الحكم عن الأول وإيجابه للثاني نحو جاء زيد بل عمرو ، وعكسها (لا) نحو جاء زيد لا عمرو ، ولكن للاستدراك بعد الجحد نحو ما جاءني زيد لكن عمرو ، ولا بد من أن يتقدمها النفي في المفردات ، أو يحصل تناقض بين المركبات .

أصل (بل) لإبطال الحكم عن الأول ، وقد تستعمل مجازا للإضراب عن الحديث في الجمل ، فهي لإبطال المخبر عنه ، وقد تستعمل لقطع الخبر وإبطاله مجازاً لما بين المخبر والخبر من التعلق، والارتباط كقوله تعالى «بل ادّارك علمهم في الآخرة بل هم

---

(١) أي لولا علم علي ، وكان رضي الله عنه من أكابر الصحابة فقد كان عمر يستفتيه . انظر ذلك مفصلا في مقدمة ابن القيم في كتابه « أعلام الموقعين » بتحقيقنا ط مكتبة الكليات الأزهرية .

فى شك منها بل هم منها عمون»(١) لم تبطل شيئاً مما أخبر عنه تعالى ، بل معنى ، بل يكفى الحديث فى هذه القصة ولندخل فى قصة أخرى ، وكذلك قوله تعالى « بل الذين كفروا فى تكذيب(٢) للإضراب عن الخـــبر فيما تقدم دون المخبر عنه ، والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم ، فالإقامة تناقض السفر، فكأنك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو ، فإن قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجز لعدم التناقض بين السفر والفقه ، فلم يوجد ما يقوم مقام النفى من التناقض(٣)

والعدد يذكر فيه المؤنث ويؤنث فيه المذكر ، ولذلك قلنا إن المراد بقوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»(٤) الأطهار دون الحيض لأن الطهر مذكر والحيضة مؤنثة ، وقد ورد النص بصيغة التانيث فيكون المعدود مذكرا لا مؤنثا .

هذا من الثلاثة إلى العشرة ، أما الواحد والاثنان فاكتفت العرب فيهما بلفظ الجنس والواحد والتثنيه ، فيحصل لفظ واحد والعدد والمعدود معا ، أعنى الوحدة والجنس ، والتثنية والجنس ، يقولون رجل ورجلان فيتعين المقصود ، وأما رجال فيحتمل الثلاثة وغيرها من مراتب الأعداد فلا ينضبط المراد ، فأتوا بلفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا : ثلاثة رجال وثلاث نسوة ، فذكروا مع المؤنث لئلا يجتمع تأنيثان أحدهما فى العدد والآخر فى المعدود ، وأنثوا المذكر لضرورة الفرق ، والأمر كذلك إلى العشرة ، فيجرى الأحد عشر والاثنى عشر على تأنيث المؤنث وتذكير المذكر ، كما كانا قبل الوصول إلى التركيب مع العشرة ، ومن الثلاثة عشر إلى التسعة عشر يكون الكلام له صدر وهو ما دون العشرة

---

(١) ٦٦ النمل .

(٢) ١٩ البروج .

(٣) انظر معانى هذه الأدوات تفصيلا فى كتب النحو ولم أعلق عليهاملاحظا أن هذا ليس مكانه .

(٤) ٢٢٨ البقرة .

وعجز وهو العشرة ، فأما الصدر فيجرى الحال فيه كما كان قبل العشرة من تذكير المؤنث وتأنيث المذكر فلا تنتقض قاعدته ، وأما عجز الكلام وهو العشرة فيخالف صدره ، فيؤنث مع المؤنث ويذكر مع المذكر ، فتقول جاءنى خمسة عشر رجلا وخمس عشرة امرأة ، ولا تزال كذلك إلى التسعة عشر ، وإذا قلت ثلثمائة ذكرت ، لأنه جمع المائة وهى مؤنثة ، وإذا قلت ثلاثة آلاف أنثت ، لأن الألف مذكر فأنت فى هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكر المؤنث وتؤنث المذكر .

* * *

الباب الثالث

فى تعارض مقتضيات الألفاظ

يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز ، والعموم دون التخصيص ، والافراد دون الاشتراك ، والاستقلال دون الاضمار ، وعلى الاطلاق دون التقييد ، وعلى التأصيل دون الزيادة ، وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير ، وعلى التأسيس دون التأكيد ، وعلى البقاء دون النسخ ، وعلى الشرعى دون العقلى ، وعلى العرفى دون اللغوى ، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك ، لأن جميع ما ادعينا تقديمه ترجح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقابله ، والعمل بالراجح متعـين .

مثل هذه: الأسد حقيقة فى الحيوان المفترس مجاز فى الرجل الشجاع ، وقوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين »(١) يحمل على عمومه دون التخصيص الذى هو الأختان الحرتان . دون المملوكتين ، ولفظ النـكاح يجعل لمعنى واحد وهو الوطء أرجح من كونه مشتركا بينه وبين سببه الذى هو العقد(٢) والاستقلال كقوله تعالى « أن يُقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خـــلاف أو يُنفوا من الأرض »(٣) .

يقول الشافعى رضى الله عنه: يقتلوا إن قتلوا وتقطع أيديهم إن سرقوا ، ونحن نقول الأصل عدم الإضمار ، والإطلاق كقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك »(٤) قلنا مطلق الشرك محبط للعمل .

---

(١) ٢٣ النساء .

(٢) قد أطلق لفظ النـكاح فى القرآن الـكريم على المعنيين .

(٣) ٣٣ المائدة

(٤) ٦٥ الزمر

قال الشافعي رضي الله عنه بل يقيد بالوفاة على الكفر قلنا الأصل عدم التقييد .

ومثال الزيادة: قوله تعالى « لاأقسم بهذا البلد»[1] قيل لا زائدة وأصل الكلام أقسم بهذا البلد ، وقيل ليست زائدة وتقدير الكلام لا أقسم بهذا البلد وأنت ليس فيه ، بل لا يعظم ويصلح للقسم إلا إذا كنت فيه .

والتقديم والتأخير: كقوله تعالى « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة »[2] الآية فظاهرها أنه لا تجب الكفارة إلا بالوصفين المذكورين قبلها وهما الظهار والعود ؛ وقيل فيها تقديم وتأخير تقديره والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة ثم يعودون لما كانوا من قبل الظهار سالمين من الإثم بسبب الكفارة ، وعلى هذا لا يكون العود شرطا فى كفارة الظهار .

ومثال التأكيد: قوله تعالى فى سورة الرحمن « فبأى آلاء ربكما تكذبان » من أول السورة إلى آخرها ، فإن جعلناه تأكيدا وهو مقتضى ظاهر اللفظ يلزم أن يكون التأكيد قد تكرر أكثر من ثلاث مرات ، والعرب لا تزيد فى التأكيد على ثلاث ، فيحمل الآى فى كل موطن على ما تقدم قبل لفظ ذلك التكذيب ، ويكون التكذيب ذكر باعتبار ماقبل ذلك اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ فلا تأكيد البتة فى السورة كلها ، فقوله تعالى « يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان»[3]، فبأى آلاء ربكما تكذبان » فالمراد بآلاء خروج اللؤلؤ والمرجان خاصة ، وكذلك جميع السورة، وكذلك القول فى سورة « والمرسلات » فإن ظاهر تكرير قوله تعالى « ويل يومئذ للمكذبين » إنه تكرار وتأكيد فيلزم الزيادة على الثلاث فيحمل على المكذبين بما ذكر قبل كل لفظ على حياله ، فيكون الجميع تأسيسا لاتأكيداً .

ومثال النسخ : اختلاف العلماء فى إباحة سباع الطير ، فقيل إنها مباحة لقوله تعالى « قل لا أجد فيما أُوحى إلى مُحرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو

---

(1) ١ البلد

(2) ٣ المجادلة

(3) ٢٢ الرحمن

دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به»(١) فالحصر في هذه الأربعة يقتضي إباحة ماعداها ومن جملتها السباع ، وورد نهيه صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطير ، فقيل ناسخ للإباحة وقيل ليس ناسخا والأكل مصدر أضيف للفاعل دون المفعول ، وهو الأصل في إضافة المصدر بنص النحاة ، فيكون الخبر مثل قوله تعالى « وما أكل السبع »(٢) ويكون حكمهما واحدا ، وبحثه مستقصى فى الفقه فى كتاب الذخيرة .

ومثال العقلي: قوله عليه الصلاة والسلام « الاثنان فما فوقهما جماعة » فإن حملناه على معنى الاجتماع وأنه حصل بهما فذلك معلوم بالعقل ، وإن حملناه على حصول فضيلة الجماعة وذلك حكم شرعى وهو أولى ، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما بعث لبيان الشرعيات .

ومثال العرفي : قوله صلى الله عليه وسلم « لايقبل الله صلاة بغير طهور » إن حملناه على اللغوى وهو الدعاء لزم أن لايتقبل الله دعاء بغير طهارة ولم يقل به أحد ، فيحمل على الصلاة فى العرف وهى العبادة المخصوصة فيستقيم .

فروع أربعة: الأول يجوز عند مالك والشافعى رضى الله عنهما وجماعة من أصحاب مالك استعمال اللفظ فى حقائقه إن كان مشتركا أو مجازاته أو مجازه وحقيقته ، خلافا لقوم ، ويشترط فيه دليل يدل على وقوعه ، وهذا الفرع مبني على قاعدة وهى أن المجاز ثلاثة أقسام جائز اجماعا وهو ما اتحد محمله وقربت علاقته ، وممتنع إجماعا وهو مجاز التعقيد ، وهو ما افتقر إلى علاقات كثيرة نحو قول القائل تزوجت بنت الأمير ، ويفسر ذلك برؤيته لوالد عاقد الأنكحة بالمدينة ، معتمدا على أن النكاح ملازم للعقد الذى هو ملازم للعاقد الذى هو ملازم لأبيه ، ومجاز مختلف فيه وهو الجمع بين حقيقتين أو

---

(١) ١٤٥ الأنعام .

(٢) ٣ المائدة .

مجازين أو مجاز وحقيقة، فان الجمع بين حقيقتين مجاز، وكذلك النافى، لأن اللفظ لم يوضع للمجموع فهو مجاز فيه، فنحن والشافعية نقول بهذا المجاز، وغيرنا لايقول به لنا قوله تعالى « إن الله وملائكته يصلون على النبي » والصلاة من الملائكة الدعاء ومن الله الاحسان فقد استعمل فى المعنين احتجوا بأنه يمتنع استعماله حقيقة لعدم الوضع ومجازا لأن العرب لم تجزه والجواب منع الثانى.

حرر الشيخ سيف الدين رحمه الله هذا الموضع فقال: اللفظة الوحدة من متكلم واحد فى وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين أو حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر، ولم تكن الفائدة فيهما واحدة هل يجوز أن يريد بها كلا المعنيين؟ خلاف فقصد باللفظة الواحدة الاحتراز عن اللفظتين فإنه يصح أن يريد بهما معنيين إجماعا، وإن كان مشتركين فيهما، ويجوز للمتكلمين أن يريد أحدهما باللفظ المشترك أحد المعنيين، ويريد الآخر المسمى الآخر إجماعا وفى وقت واحد، احترازا من إطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك للمعنيين فى وقتين، فإن ذلك جائز إجماعا، فتقول: رأيت عينا وتريد الباصرة، وفى وقت آخر رأيت عينا وتريد الفوارة، وقوله ولم تكن الفائدة فيهما واحدة احترازا من إطلاق اللفظ المشترك على معنيين مختلفين، والمقصود أمر مشترك بينهما، كما لو أطلقنا لفظ القرء ونريد به معنى الجمع أو الانتقال، أو غير ذلك من الأمور المشتركة بينهما، ولا نريد معه غيره، فهذا جائز إجماعا بخلاف ما إذا أريد خصوص كل واحد منهما فهو محل الخلاف.

وبهذا يظهر بطلان استدلال الحنفية على أن المراد بآية الإقراء فى العدة الحيض بقوله عليه الصلاة والسلام « اتركى الصلاة أيام إقرائك » فإن المراد الحيض إجماعا، فيكون هذا بيانا للآية، مع أن المتكلم متعدد وفى وقتين، فجاز أن المتكلم الأول أراد الطهر والثانى أراد الحيض فلا دلالة فى الحديث على ذلك قاله الشيخ سيف الدين الآمدى.

فوائد: الأولى ـ القائلون بجواز الجمع اشترطوا أن لا يمتنع الجمع بينهما.

الثانية: لم يقل منهم بوجوب الحمل عند التجرد إلا الشافعى والقاضى، ولم يوجب المعتزلة ذلك.

الفائدة الثالثة : اختلفوا فى المنع هل هو لأجل الوضع أو القصد ، والقائل بأنه للقصد الغزالى وأبو الحسين البصرى .

الفائدة الرابعة : بعض من منع من التعميم فى الإيجاب قاله فى النفى كان اللفظ مفرداً أو جمعا .

الفائدة الخامسة : قال ليس اللفظ المشترك عند الشافعى والقاضى إذا أريد به مجموع مسمياته مجازا بل حقيقه كسائر الألفاظ العامة فى صيغ العموم ، ولهذا حمله عند التجرد على العموم .

قلت: وكون المشترك من صيغ العموم وافق عليه المستصفى والبرهان وجماعة ، حتى أن سيف الدين والجماعة لم يضعوا هذه المسألة إلا فى باب العمومات .

وقال الشيخ شرف الدين بن التلمسانى فى شرح المعالم اختلف المعممون فنهم من قال حقيقة ويعزى للشافعى وهو بعيد ، ومنهم من قال بطريق المجاز ، وإليه مال إمام الحرمين قلت : مسمى العموم واحد كما تقدم والمشترك مسمياته متعددة فليس من صيغ العموم ولأن الفرض فى لفظ وضع لكل واحد بخصوصه لا لمشترك بين أفراد بوصف الكلية ، ومن شرط العموم أن تكون أفراده غير متناهية والمشترك أفراده متناهية ، فإن وضع للمجموع كان المسمى واحداً بغير اشتراك والفرض أنه مشترك ، ولعل الشافعى رضى الله عنه يريد بأنه حقيقة : أنه فى كل فرد على حياله لا فى الجميع ، فلما كان مشتملا على الحقيقة من حيث الجملة سماه حقيقة توسعا ، ويكون مدركه فى الحمل على التعميم الاحتياط ليحصل مقصود المتكلم قطعا ، وهو اللائق بمنصب هذا الإمام العظيم .

الفائدة السادسة : مثّل شرف الدين بن التلمسانى استعمال المشترك فى النفى بقوله لاعين لى فهل يعم جميع مسميات العين أم لا ؟

الفائدة السابعة : قال النقشوانى اللفظ المشترك إما مفرد أو جمع والمفرد إما معرف باللام أو منكر ، والجمع إما مذكور بلفظ الكل والجميع ، نحو اعتدى بكل قرء ،وعلى التقادير فإما مكرر، نحو اعتدى بقرء قرء أو اعتدى بالإقراء

والإقراء ، وكل ذلك إما فى الثبوت أو النفى كما فى النهى ، أما المفرد المنكر غير المتكرر فلا يستعمل فى معنييه نفيا ولا إثباتا ؛ لأن التنكير يقتضى التوحيد وهو يضاد الجمع ، وإن كرر فقد جوز استعماله فى جميع معانيه لاحتمال كل إطلاق لمعنى ، والمذكور بلفظ الكل والجمع قالوا يجب الحمل على معانيه جميعا لأنه لا كل ولا جمع فى المفرد الواحد ، لأن الحيض والطهر لا يمكن الحمل على جميع أفرادهما فتعين الجمع بينهما ، أما فى مثل العين فقد يتصور ذلك فلا يجب الحمل ، وإن كان بصيغة العموم أو مفردا محلى باللام .

قلت : والظاهر أن هذا التقسيم من النقشوانى لا أنه منقول ونقلته ، لأن فيه مجالا للنظر والتفصيل ، وأقرب ذلك إذا كرر المنكر أمكن أن يقال لا يتعين اللفظ الثانى فى معنى ثان لصدق اللفظ على الأول ، وأمكن أن يقال بل يتعين لئلا يلزم التأكيد والتكرار وهو خلاف الأصل ، وكذلك العطف يثير أيضا نوعا من النظر ، لأن الشىء لا يعطف على نفسه فيتعين التغاير والجمع بخلاف صورة عدم العطف ، وكذلك إذا جاء التعريف بعد التنكير نحو اعتدى بقرء اعتدى بالقرء ، هل يجعل اللام للعهد أو للعموم ، موضع نظر ، وكذلك إذا اجتمع العطف واللام يمكن القول بحصول التعارض ؛ لما فى العطف من موجب التغاير فيتعدد ، وما فى اللام من العهد فلا يتعدد ؛ فكلها مباحث يمكن ملاحظتها .

سؤال : استشكل الأبيارى قول القاضى بالعموم فى المشترك مع أنه مُنكِر لصيغ العموم حيث اتحاد المسمى ، وإنكار الجمع أقرب فى المشترك وهو مشكل كما قاله .

تنبيه : الذين قالوا المانع من جهة القصد قالوا إنه باعتبار كونه مريدا لهذا الفرد غير مريد لذلك الفرد ، وباعتبار كونه مريدا لذلك الفرد يكون مريدا له فيكون مريدا له ولا مريدا له ، وكذلك كونه مريدا للحقيقة يقتضى أنه غير مريد للمجاز وكونه مريدا للمجاز لا يكون مريدا للحقيقة ، فيجتمع النقيضان ، وإرادة اجتماع النقيضين محال .

وجوابه : أن اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالا ، ولا يكونان نقيضين ولا تناقض بينهما ، والإرادة وعدمها ههنا باعتبار جهتين .

فائدة : احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه أنه يمكن إضمار الخبر عن الأول فلا يحصل مقصودهم ، ويكون التقدير أن الله يصلي وملائكته يصلون ، وكذلك قوله تعالى «ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض» إلى قوله تعالى «وكثير من الناس[1]» يمكن أن يقال يضمر ويسجد له كثير من الناس ، فيكونان لفظين استعملا في معنيين فلا جمع ، أو يكون لفظ السجود استعمل في مطلق الانقياد دون خصوص الخضوع وخصوص وضع الجبهة على الأرض ، فيكون المراد واحدا فلا جمع .

فائدة : عادة جماعة يقولون : الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة بمعنى الدعاء ؛ فقد جمع بين المعنيين ، ويفسرون الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة والدعاء ، والدعاء مستحيل والرحمة مستحيلة لأنها رقة في الطبع ، فيفسرون المستحيل بالمستحيل ، وذلك غير جائز ، فلذلك فسرتها بالإحسان ؛ لأنه ممكن في حق الله تعالى ، وقولي أول المسألة : وجماعة من أصحابنا أريد أصحاب مالك ، وسبق القلم في الأصل إلى المالكية وصوابه ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من أصحاب مالك[2] .

الفرع الثاني : إذا تجرد المشترك عن القرائن كان مجملا لا يتصرف فيه إلا بدليل يعين أحد مسمياته .

وقال الشافعي حمله على الجميع احتياطا .

الفرع الثالث إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كلفظ الدابة حقيقة مرجوحة في مطلق مادب والدابة مجاز راجح في الحمار ، فيحمل على الحقيقة عند أبي حنيفة ترجيحا للحقيقة على المجاز ، وعلى المجاز الراجح عند أبي يوسف نظرا للرجحان .

---

(١) ١٨ الحج .

(٢) قد قمت بإصلاحها في أول المسألة .

وتوقف الامام فى ذلك كله للتعارض .

والظاهر مذهب أبى يوسف فان كل شيء قُدِّم من الالفاظ إنما قدم لرجحانه والتقدير رجحان المجاز فيجب المصير إليه ،

وههنا دقيقة وهى أن الكلام إن كان فى سياق النفى والمجاز الراجح بعض أفراد الحقيقة كالدابة والطلاق ، فيكون الكلام نصا فى نفى المجاز الراجح بالضرورة فلا يتأتى توقف الامام ، وإن كان فى سياق الاثبات والمجاز الراجح بعض أفراد الحقيقة فهو نص فى إثبات الحقيقة المرجوحة بالضرورة ، فلا يتأتى توقف الامام ، وإنما يتأتى له ذلك إن سلم له فى نفى الحقيقة ، والكلام فى سياق النفى أو فى إثبات المجاز والكلام فى سياق الاثبات أو يكون المجاز الراجح ليس بعض أفراد الحقيقة كالراوية والنجو .

وهذه المسألة مرجعها إلى الحنفية وقد سألتهم عنها ورأيتها مسطورة فى كتبهم على ما أصف لك .

قالوا المجاز إن كان مرجوحا لايفهم إلا بقرينة قدمت الحقيقة إجماعا ، وإن غلب استعماله حتى ساوى الحقيقة ، ولا راجح ولا مرجوح بالكلية ، فالحقيقة مقدمة عند أبى يوسف ، ولا خلاف أيضا ، وإن رجح المجاز فله حالتان ، تارة تمات الحقيقة بالكلية فيرجع أبو حنيفة إلى أبى يوسف ويقدم المجاز الراجح اتفاقا ، وإن كانت الحقيقة تتعاهد فى بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف ، مثال المساوى لو حلف لانكح والنكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، فيحنث بالعقد فى تساويهما . ومثال المجاز الراجح والحقيقة لاتراد ، حلف لايأكل من هذه النخلة واللفظ حقيقة فى خشبها مجاز راجح فى تمرها ، وقد أميتت هذه الحقيقة فلا يأكل أحد خشبها فيوافق أبو حنيفة أبا يوسف ، ولا يحنث إلا بالتمر . ولا يحنث بالخشب ،

ومثال ما يتعاهد مع رجحان المجاز قوله لأشربن من النهر فهو حقيقه بأن يشرب بفيه يكرع من النهر ، مجاز راجح إذا شرب من أداة ؛ لأنه إذا غرف بالكوز وشرب فقد شرب من الكوز لا من النهر، لكنه المجاز الراجح المتبادر ، والحقيقة، قد تراجع فإنه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند أبي يوسف إذا شرب بفيه وكرع ، بل من الأدوات لأنه المجاز الراجح ، ولا يبر عند أبي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير أداة . فهذا صورة المسألة وتحريرها .

وأما وجه بيان الحق فيها فقول الحنفية إنه إذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة لأن الأصل تقديمها فغير متجه ؛ لأن الحقيقة إنما قدمت لأنها أسبق للذهن من المجاز ، وهذا السبق هو معنى قولنا الأصل فى الكلام الحقيقة أى الراجح ، فإذا ذهب هذا الرجحان بالتساوى بطل تقديم الحقيقة وتعين أن يكون الحق الإجمال والتوقف حينئذ ؛ فتقديم الحقيقة حينئذ غير متجه ، وقول الإمام ومن وافقه باطل بسبب أن المقدر رجحان المجاز ، والرجحان موجب لتقدم الراجح فى الألفاظ والأدلة والبينات وجميع موارد الشريعة، فإهمال الرجحان هنا ليس بجيد.

ثم قولهم : إن اللفظ لاينصرف لأحدهما إلا بالنية ، مع أن القاعدة أن النية إنما يحتاج إليها إذا كان اللفظ مترددا بين الإفادة وعدمها، أما مايفيد معناه أو مقتضاه قطعا أو ظاهرا فلايحتاج لنية ، ولذلك أجمع الفقهاء على أن صرائح الألفاظ لاتحتاج إلى نية لدلالتها إما قطعا أو ظاهرا وهو الأكثر ، وكذلك النقود إذا غلبت وصارت ألفاظ العقود تنصرف إليها ظاهرا انصرف للنقد الغالب من غير قصد ولاتعيين ، وكذلك الأعيان المستأجرة تتعين بظاهرها للمنفعة المقصودة منها عادة ، فالبقر ينصرف بظاهره للحرث والفرس للكر والفر وأنواع الركوب ، والجمل للحمل ، والعمامة للرأس ، والقميص للجسد ، والقدوم للنجر ، والمسحاة للحفر وغير ذلك .

والمعتمد فى ذلك كله أن الظهور مغن عن القصد والتعيين، إذا تقررت هذه القاعدة فنقول المجاز إن كان أجنبيا عن الحقيقة كالراوية والنجو فإن الراوية ليس بعض

أنواع الجمال ، والنجو ليس بعض المواضع المرتفعة ، بخلاف الحمار بعض أفراد الدابة ، فإذا قال القائل ليس فى الدار دابة فليس فيها حمار قطعا ؛ لأنا إن حملنا اللفظ على نفى الحمار انتفى ، أو على نفى الحقيقة التى هى مطلق مادب انتفى الحمار أيضاً؛لأنه يلزم من نفى الأعم نفى الأخص ، فصار الكلام نصا فى نفى المجاز الراجح فلا يتوقف على النية لانتفائه على كل تقدير ، أما الحقيقة المرجوحة فهى منتفية على تقدير وغير منتفية على تقدير ، فلما حصل التردد حسن توقيف الحكم عليها بالانتفاء على النية ، وإن كان الكلام فى سياق الثبوت كان نصا فى ثبوت الحقيقة المرجوحة؛ فإذا قال فى الدار دابة فإن أراد الحقيقة المرجوحة ثبتت أو المجاز الراجح ثبتت أيضا : لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم ، وإذا ثبت على كل تقدير امتنع توقيف إثبات الحكم لها على النية .

والمجاز لما كان ثابتا على تقدير ، وليس ثابتا على تقدير ، حسن توقيف الحكم له على النية ، فصارت الصور خمسا يمكن التوقيف على النية فى ثلاث إذا سلم التوقيف، وإلا فهو ممنوع للرجحان؛ فالثلاثة: المجاز الأجنبى إذ لا يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته ، وكذلك العدم والمجاز الراجح الذى هو بعض أفراد الحقيقة ، والكلام فى سياق الثبوت ، والحقيقة المرجوحة، والكلام فى سياق النفى، فهذا وجه البحث فى هذه المسألة . المظهر أن الحق مذهب أبى يوسف وحده وإن توقف الإمام ، إنما يتأتى فى قسمين من الخمسة المتقدمة .

الفرع الرابع : إذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين فيتقدم التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك على النسخ والأربعة الأول على الاشتراك أو الثلاثة الأول على النقل ، والأولان على الاضمار ، والأول على الثانى لأن النسخ يحتاط فيه أكثر لكونه يصير اللفظ باطلا ، فتكون مقدماته أكثر فيكون مرجوحا ، فتقدم لرجحانها عليه ، والاشتراك مجمل عند عدم القرينة بخلاف الأربعة ، والنقل يحتاج إلى اتفاق على إبطال وإنشاء وضع بعد وضع ، والثلاثة يكفى فيها مجرد القرينة

فتقدم عليها ،ولأن الاضمار أقل فيكون مرجوحا ، ولأن التخصيص فى بعض الحقيقة بخلاف المجاز .

هذه الأمور مرجوحة بالنسبة إلى أضدادها كما تقدم أول هذا الباب ، لكنها إذا تعينت وفقد الراجح الذى هو الأصل ، فإن انفرد واحد منها حمل اللفظ عليه ، وإن اجتمع منها اثنان فأكثر ولم يتعذر الجمع بينها حمل اللفظ عليها إن دل على الجمع قرينة وإلا اقتصر على واحد منها تقليلا لمخالفة الدليل بحسب الإمكان؛ لأن(١) أسباب الترجيح ماتقدم ذكره ، فأولى الكل التخصيص ، ثم المجاز ، ثم الإضمار ، ثم النقل ، ثم النسخ ، فالتخصيص يرجح بأن اللفظ يبقى فى بعض الحقيقة كلفظ المشركين إذا بقى فى الحربيين ، وخرج غيرهم ، والحربيون هم بعض المشركين ، فهو مجاز أقرب للحقيقة .

الوجه الثانى : أن البعض إذا خرج بالتخصيص بقى اللفظ مستصحبا فى الباقى من غير احتياج إلى قرينة وهذان الوجهان لايوجدان فى غير التخصيص ، والمجاز والإضمار كلاهما يحتاج إلى قرينة .

واختلف قول الإمام فخر الدين فقال فى المحصول : هما سواء ، لأن كل واحد محتاج للقرينة . وقال فى المعالم : المجاز أرجح من الإضمار لكثرة المجاز فى اللسان ، والإضمار أقل منه ، والكثرة تدل على الرجحان ، وهما يقدمان على النقل ، لأن النقل لايحصل إلا بعد اتفاق الكل على إبطال الوضع الأول وإنشاء وضع آخر وذلك متعذر أو متعسر ، والمجاز والإضمار والتخصيص تكفى فيها القرينة فقدمت عليه ، وقدم النقل على الاشتراك ؛ لأن النقل إن علم حمل اللفظ على المعنى الثانى ، وإلا حمل اللفظ على المسمى الأول ، فلا يوجد اللفظ معطلا أصلا ، وأما الاشتراك فإنه إن فقدت فيه القرينة بقى معطلا مجملا ، فكان مرجوحا بالنسبه إلى تلك الأربعة والنسخ إبطال الحكم بعد إرادته فيحتاط فيه أكثر ، فلا ينسخ المتواتر بالآحاد ، وتخصيصه بها وبالقرائن .

---

(١) فى نسخة من المخطوطات : لكن .

مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله صلى الله عليه وسلم «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا» يقول الشافعي رضي الله عنه: الطهارة في عرف الشرع منقولة إلى إزالة الحدث أو الخبث، ولا حدث، فيتعين الخبث. يقول المالكي: الطهارة لفظها مشترك في اللغة بين إزالة الأقذار والغسل على وجه التقرب إلى الله تعالى؛ لأنه مستعمل فيها حقيقة إجماعا، والأصل عدم التغيير.

مثال الاشتراك والإضمار قوله تعالى «امسحوا برءوسكم»[1] يقول الشافعي رضي الله عنه يجوز الاقتصار على مسح بعض الرأس، لأن الباء مشتركة بين الإلصاق في الفعل القاصر وبين التبعيض في الفعل المتعدي، فتكون هنا للتبعيض لأنه فعل متعد؛ فلو قال امسحوا رءوسكم لصح، يقول المالكي هنا مضمر تقديره امسحوا ماء أيديكم برءوسكم، فالرأس ممسوح بها، والفعل لا يتعدى للآلة بغير باء. وقد تقدم في باب الحروف بسطه[2] مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي لا تحل المبتوتة[3] إلا بالوطء لقوله تعالى «حتى تنكح زوجا غيره»[4] والنكاح حقيقة في التداخل مجاز في العقد، والأصل عدم المجاز، يقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه: بل هو مشترك بين التداخل، والعقد، لأنه مستعمل فيهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مجملا، فيسقط الاستدلال به، مثال تعارض الاشتراك والتخصيص قوله تعالى «فانكحوا ما طاب لكم من النساء»[5] يقول المالكي: الطيب ميل النفس، وقد مالت نفس العبد إلى الأربع فيجوز له زواجهن، يقول الشافعي لو حمل على ميل النفس لزم التخصيص بالنساء اللاتي تحرم عليه، بل المراد بالطيب: الحلال، والنزاع في كون الأربع حلالا، مثال تعارض النقل والإضمار قوله صلى الله عليه وسلم

---

(١) ٦ المائدة.

(٢) انظر الباء في باب الحروف.

(٣) المبتوتة: المطلقة ثلاثا.

(٤) ٢٣٠ البقرة.

(٥) ٣ النساء.

« الصائم المتطوع أمير نفسه » يقول الشافعي : يجوز إبطال الصوم المتطوع به لأنه وكله إلى مشيئته بعد نقله للصوم الشرعي ، فيقول المالكي ليس منقولا بل هو في مسماه اللغوي ، ومعنى الكلام الذي من شأنه أن يتطوع أمير نفسه، وسماه متطوعا باعتبار ما يؤول إليه ، وهذا الاضمار أولى من النقل .

مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم « بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة » ويقول الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة المخصوصة فمن تركها كفر ، يقول المالكي الصلاة الدعاء لغة والدعاء طلب ، ومن أعرض عن طلب الله فهو كافر ، واستعمالها في هذه العبادة مجاز ، والمجاز أولى من النقل .

مثال تعارض النقل والتخصيص قوله تعالى « الذين يظاهرون من نسائهم »(١) الآية يقول المالكي فيلزم الظهار من الأمة لأنها من نسائه يقول الشافعي لفظ النساء صار منقولا في عرف الشرع للحرائر المباحة فلا يتناول الأمة محل النزاع ، ولو لم يكن منقولا لزم التخصيص بذوات المحارم فإنهن من نسائه .

مثال تعارض الإضمار والمجاز قوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم(٢)» الآية يقول المالكي والشافعي : تقديره إذا قمتم محدثين ، ولولا هذا الإضمار لكان الأمر بالطهارة بعد الصلاة ، يقول السائل هذا المحذور يزول بجعل القيام مجازا عبر به عن إراده القيام .

مثال تعارض الإضمار والتخصيص قوله تعالى « فكلوا مما أمسكن عليكم »(٣) والضمير في أمسكن عام ، فيقول المالكي الكلب طاهر لاندراجه فيها مع جواز أكل ما أمسك ولو كان نجسا لحرم حتى يغسل والأصل عدم ذلك. يقول الشافعي: يلزم جواز أكل كل ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة ، وليس كذلك ، فيلزم التخصيص ، بل ههنا إضمار تقديره كلوا من حلال ما أمسكن عليكم ، وكونه موضع فمه حلالا محل النزاع .

---

(١) ٣ المجادلة .
(٢) ٦ المائدة .
(٣) ٤ المائدة .

مثال تعارض المجاز والتخصيص قوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله»[1] يقول الشافعى الأمر للوجوب فتجب العمرة ، يقول المالكى تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما ، لأن استعمال الإتمام فى الابتداء مجاز .

وفى هذه المواطن مباحث ومُثل كثيرة نقلتها فى كتاب شرح المحصول ، وجعلتها مسائل خلاف مستقلة ومعها مباحث شريفة هنالك لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك .

* * *

(١) ١٩٦ البقرة .

الباب الرابع

فى الأوامر وفيه ثمانية فصول

الفصل الأول

فى مسماه ما هو

أما لفظ الأمر فالصحيح أنه اسم لمطلق الصيغة الدالة على الطلب من سائر اللغات لأنه المتبادر للذهن منها، هذا مذهب الجمهور ، وعند بعض الفقهاء مشترك بين القول والفعل ، وعند أبى الحسين مشترك بينه وبين الشأن والشيء والصفة ، وقيل هو موضوع للكلام النفسانى دون اللسانى، وقيل هو مشترك بينهما .

يتحصل أن الأمر والنهى وما سواهما مما يتعلق بالكلام هل ذلك موضوع للسانى أو النفسانى ، أو مشترك بينهما ؟ ثلاثة مذاهب . حجة الأول المبادرة للفهم ، وحجة الثانى بيت الأخطل وهو :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وحجة الاشتراك الجمع بين الأدلة ، والاشتراك هو المشهور ، وإذا قلنا بأنها حقيقة فى اللسانى فقط فيكون مدلولها لفظا وهو القدر المشترك بين جميع صيغ الأوامر ، وعلى هذا اختلفوا هل هى مشتركة بين القول المذكور وبين الفعل؟ نحو قولنا : كنا فى أمر عظيم إذا كنا فى الصلاة - وقال أبو الحسين هو موضوع مع القول المذكور للشيء أيضا نحو قولنا ائتنى بأمر مّا، أى شيء ، وللشأن نحو قوله

تعالى « وماأمرنا إلا واحدة كلمح بالبصرة»[1] معناه ما شأننا فى إيجادنا إلا ترتب مقدورنا على قدرتنا وإرادتنا من غير تأخر كلمح بالبصر ، والصفة كقول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صَبَاح   لأمر مّا يُسوّد من يَسُود

أى لصفة ما يسود من يسود .

وأما اللفظ الذى هو مدلول الأمر فهو موضوع عند مالك رحمه الله وعند أصحابه للوجوب ، وعند أبى هاشم للندب ، وللقدر المشترك بينهما عند قوم ، وعند آخرين لا يعلم حاله .

فى الأمر سبعة مذاهب : للوجوب ، للندب ، للقدر المشترك بينهما ـ اللفظ مشترك بينهما ، لأحدهما ، لا يعلم حاله ، للإباحة ، الوقف فى ذلك كله ، ذكرها الإمام فخر الدين فى المحصول ، والمعالم بعضها ههنا وبعضها ههنا ، حجة الوجوب قوله عليه الصلاة والسلام «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » ولفظة (لولا) تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة ، والندب فى السواك ثابت ، فدل على أن الأمر لا يصدق على الندب بل ما فيه مشقة ، وذلك إنما يتحقق فى الوجوب . وقوله تعالى لإبليس « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك»[2] ذمه على ترك المأمور به ، وذلك يقتضى الوجوب ، لأن الذم لا يكون إلا فى ترك واجب أو فعل محرم . وقوله تعالى « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون »[3] ذمهم على ترك الركوع إذ أمروا به ، وهو دليل الوجوب .

حجة الندب : أن الأمر ورد تارة للوجوب كما فى الصلوات الخمس وتارة للندب كصلاة الضحى ، ومن القسمين صور كثيرة فى الشريعة ، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز

---

(١) ٥٠ القمر .
(٢) ١٢ الأعراف .
(٣) ٤٨ المرسلات .

الترك ، لأنه الأصل من جهة براءة الذمة ، وهذا بعينه هو مدرك القدر المشترك بينهما، إلا أنا نسكت عن جواز الترك ونقول هو مستفاد من الأصل لا من اللفظ ، وحجة أنه لأحدهما لا بعينه وروده فى القسمين ، والأصل عدم الاشتراك ، ولم يدل دليل على أنه أخص بأحدهما ، فيجزم بالوضع ، ويتوقف فى تعيين الموضوع له. حجة الإباحة أن الأقسام كلها مشتركة فى جواز الإقدام ، فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة فى الجميع ، والأصل عدم اعتبار الخصوصيات .

وحجة القاضى فى التوقف فى جميع الأقسام: تردد الصيغة بينهما ، فلو علم أنه موضوع لأحدهما بعينه فإما بالعقل ولا مجال له فى اللغات ، أو بالنقل وهو إما تواتر أو آحاد ، والأول باطل ، وإلا لحصل العلم وارتفع الخلاف . والثانى لا يفيد إلا الظن ، وهو لا يكفى فى القواعد الأصولية .

والجواب أن المعلوم من حال الصحابة رضوان الله عليهم المبادرة لحمله على الوجوب كقوله عليه الصلاة والسلام فى المجوس «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب» لما رواه عبد الرحمن بن عوف ، ولم يتوقفوا فى حمله على الوجوب ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام «خذوا عنى مناسككم» «وصلوا كما رأيتمونى أصلى» وغير ذلك من أوامره عليه الصلاة والسلام . وقال الله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه[1]» وأما قول القاضى لو علم بالتواتر لحصل العلم فسلم . قوله : وارتفع الخلاف ممنوع ؛ فإن التواتر لا يلزم عمومه لجميع الناس ، فقد تتواتر قضية فى الجامع يوم الجمعة بأن المؤذن سقط من أعلى المنار ولا يعلم بقية أهل البلد ذلك فضلا عن البلاد النائية ، وإذا لم يعلم أمكن الخلاف ممن لا يبلغه ذلك التواتر .

وهو عنده أيضاً للفور وعند الحنفية ، خلافاً لأصحابنا المغاربة والشافعية وقيل بالوقف .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص: الذى ينصره أصحابنا أنه على الفور، وأخذ

---

(١) الحشر .

من[1] قول مالك إنه للفور من أمره بتعجيل الحج ، ومنعه من تفرقة الوضوء ، وعدة مسائل فى مذهبه ، ووافق القاضى أبو بكر الشافعية فى التراخى ؛ واختلف العلماء هل يصح فى الوجوب فقط أو يعمهما ؟ قال وهو الصحيح ، واتفقوا على أن الخلاف لا يتصور إذا قلنا إنه للتكرار والدوام ؛ بل يتعين الفور .

واختلف القائلون بالفور فقيل لا يتصور ذلك إلا إذا تعلق الأمر بفعل واحد، وقيل يتصور ذلك إذا تعلق بجملة أفعال .

ثم اختلف القائلون بأنه يقتضى فعلا واحدا فتركه ، هل يجب عليه الإتيان ببدله بنفس الأمر الأول أو لا يجب إلا بنص آخر ؟ فأكثرهم على الأول .

والقائلون بالتراخى اختلفوا هل يجوز تأخيره إلى غير غاية ، فقال بعضهم إلى غير غاية على الإطلاق ، وقيل إلى غير غاية بشرط السلامة ، فإن مات قبل الفعل أثم ، وقيل لا إثم عليه إلا أن يغلب على ظنه فواته ولم يفعله ، وفصّل آخرون فقالوا إن غلب على ظنه أنه لا يموت فمات لم يأثم كرامى السهم يغلب على ظنه شىء فيصيب غيره ، أو ضارب زوجته على النشوز، أو السلطان يعزر مع ظن السلامة ، وهو مختار القاضى أبى بكر ، والقائلون بالتأخير اختلفوا ، فمنهم من قال لا يجوز التأخير إلا إلى بدل ، وهو العزم على أدائه فى المستقبل ليفارق المندوب ، وقيل العزم ليس ببدل بل هو شرط فى جواز التأخير . والقائلون بأنه بدل اختلفوا، فمنهم من قال بدل من نفس الفعل ، وقيل بدل من تقديمه ، واحتج من قال بأن التراخى لا يتأتى إلا فى الواجب أن التراخى معناه لا يأثم بالتأخير ، وذلك متعذر فى المندوب ، لتعذر الإثم فى نفسه فى المندوب ، وجوابه: أنه قد يندب على التراخى كما فى صدقة التطوع ، وقد يكون على الفور كما فى تحية المسجد .

حجة التراخى فى الواجب: أن الأمر إنما يدل على الطلب وهو أعم من الوجوب على التعجيل ، فوجب أن لا يدل على الفور إلا بدليل منفصل فيكون مخيرا وهو التراخى.

---

(1) لعل لفظة (من) زائدة .

حجة الفور قوله تعالى لإبليس « مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك »(1) فلولا الفور لكان من حجة إبليس أن يقول إنك أمرتنى بالسجود ولم توجب على الفور فلا أعتب ، وحجة القول بأنه إذا فات لايلزم مثله فى وقت آخر إلا بدليل منفصل: أن الأوامر تابعة للمصالح ، وكون الأوقات المستقبلة مساوية للوقت الحاضر أمراً مشكوكا فيه ، فوجب أن لا يجب إلا بأمر جديد يدل على مساواة الزمن الثانى للأول فى المصلحة ، فإن الأصل عدمها فضلا عن مساواتها .

حجة القول بأنه يلزمه فى الزمن الثانى بالأمر الأول: أن الأمر دل على أصل الفعل والزمن الفورى والدال على المركّب دال على مفرداته بالتضمن ، وقد تعذر أحد الجزءين وهو الزمن الفورى ، فيوجب أن يبقى الأمر متعلقاً بالجزء الآخر، وهو أصل الفعل ، فيفعله المأمور فى أى زمان شاء بعد ذلك .

وهو عنده للتكرار ، قاله ابن القصار من استقراء كلامه ، وخالفه أصحابه وقيل بالوقف ، لنا قوله تعالى لابليس مامنعك ألا تسجد إذ أمرتك رتب الذم على ترك المأمور به فى الحال ، وذلك دليل الوجوب والفور ، وأما التكرار فلصحة الاستثناء فى كل زمان من الفعل .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : مذهب أصحابنا أنه للمرة الواحدة ، وقاله كثير من الحنفية والشافعية ، قلت : وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازى فى كتاب اللمع : إن القائلين بالتكرار قالوا بذلك فى أزمنة الإمكان دون أوقات الضرورات، فيكون على هذا إطلاق غيره محمولا على تقييده ، وقولى فى أصل الكتاب : عنده ، أريد مالكا ، ويدل على التكرار أنه لو لم يكن للتكرار لامتنع ورود النسخ عليه بعد الفعل ، ولأنه ضد النهى ، وهو للتكرار ، فيكون للتكرار ؛ لأن العرب تحمل الشىء على ضده كما تحمله على مثله ، كما نصبوا (بلا) قياساً على (أن) وهى ضدها ، وحجة المرة الواحدة أنه ورد للتكرار كما فى الصلوات الخمس ، وللمرة الواحدة كما فى الصلاة على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ، والأصل عدم المجاز

(1) ١٢ الأعراف .

والاشتراك ، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو أصل الفعل ، حجة الوقف تعارض الأدلة .

فان تلق على شرط فهو عنده وعند جمهور أصحابه ، والشافعية للتكرار ، خلافاً للحنفية .

القائلون بالتكرار عند عدم الشرط قائلون به مع الشرط بطريق الأولى ، لأن الشروط اللغوية أسباب ، والحكم يتكرر بتكرر سببه ، فيجتمع أمران لتكرار الوضع والسببية . وأما من قال بعدم التكرار عند عدم التعليق ، فاختلفوا عند التعليق ، فمنهم من طرد أصله وقال بعدم التكرار ، ومنهم من خالف أصله لأجل السببية الناشئة من التعليق . قال القاضى عبد الوهاب : القائلون بعدم التكرار فى الأمر المطلق قالوا به عند تكرار الشرط والصفة وهو قول كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعى ، وقال الباقون من أصحابنا وأصحاب الشافعى وأبى حنيفة : لا يقتضيه ، قال وهو الصحيح .

واختلف فى النهى إذا قلنا إنه لا يقتضى التكرار ، فهل يتكرر عند تكرر الشرط والصفة ؟ وقال الصحيح تكرار النهى عند التعليق بخلاف الأمر . حجة القول بعدم التكرار عندوجودالشرط كقوله: إن زالت الشمس فصل ، أو الصفة كقوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا » أن هذا ليس فيه إلا الربط بالشرط . والصفة ، والربط أعم من كونه يوصف بالدوام ، والدال على الأعم غير دال على الأخص ، فوجب أن لا يدل التعليق على التكرار ، حجة التكرار أن الصفة والشرط يجريان مجرى العلة ، والحكم يتكرر بتكرر علته .

مسألة : قال القاضى عبد الوهاب : فإن كرر الأمر كقوله اضرب زيداً اضرب زيداً أو صل ركعتين صل ركعتين . قال : فالصحيح التكرار ، كأن الأمر للوجوب أو الندب ، مالم يمنع مانع ، وقيل لا يتكرر . وقال بعدالواقفية بالوقف ، قال والخلاف فى ذلك إنما يتصور فى الأمر الثانى إذا كان من جنس الأمر ، أما غير الجنس فيتعين أن يكون مستأنفاً ، وهو متفق عليه نحو صل صم ، وكذلك لا يتصورالخلاف أيضاً إلا قبل صدور الفعل الأول، فإذا قال له صم بعد أن صام

عموما تعين الاستئناف، حجة التكرار أن الأصل أن اللفظ يحقق مقتضاه وأن يفيد معناه وقد تكرر فيتكرر المعنى، حجة عدم التكرار أن الأول محقق والثاني يحتمل أن يكون إنشاء ويحتمل التأكيد، فلا يحمل على الإنشاء إلا بدليل[1] لأن الأصل براءة الذمة .

مسألة : قال القاضي عبد الوهاب : موانع التكرار أمور : أحدها إنه يمتنع التكرار إما عقلا كقتل المقتول وكسر المكسور، وكذلك صم هذا اليوم، أو شرعا كتكرار العتق في عبد فإنه كان يمكن أن يكون العتق كالطلاق . يتكرر ويكمل بالثلاث، وثانيها أن يكون الأمر الأول مستغرقا للجنس فيتعين حمل الثاني على الأول، وكذلك الخبر كقوله : اجلدوا الزناة، أوخلقت الخلق فيتعين حمل الثاني على الأول وثالثها أن يكون هنالك عهد أو قرينة حال يقتضي الصرف للأول .

مسألة : **قال** : وإذا عطف على الأول أمر آخر ليس ضد الأول بل خلافه حمل على التكرار نحو : اركعوا واسجدوا، وإن كان ضده فكذلك ؛ لأن الشيء لا يؤكد بضده، ويشترط في ذلك أن يكون في وقتين نحو أكرم زيداً وأهنه(٢)، وإن اتحد الوقت حمل على التخيير، ولا يحمل على النسخ، لأن من شرطه التراخي حتى يستقر الأمر الأول ويقع التكليف والامتحان به، وتكون الواو حينئذ بمعنى (أو) حتى يحصل التخيير، وإن ورد الثاني بمثل الأول، لأن العطف يقتضي التغاير، واختاره القاضي أبو بكر، وهو الذي يجيء على قول أصحابنا . وقيل يكون الثاني هو عين الأول، وكما أن العطف يقتضي التغاير فالأصل براءة الذمة، ولا بد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم من إمكان التكرار واستحالته .

لنا اتفاق النحاة على أن الشيء لا يعطف على نفسه، ولذلك منعوا العطف في التأكيد نحو رأيت زيدا نفسه وعينه، لأن التأكيد غير المؤكد، ولم يمنعوه في النعت لأن النعت غير المنعوت نحو رأيت زيدا الظريف والعاقل .

---

(١) الأولى أن يقول : بدليل منفصل .
(٢) في الأصل أو أمنه، والصواب ما أثبتناه .

فرع غريب: (١) إذا كان الأول مستغرقا للجنس والثانى يتناول بعضه كقوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى(٢) قيل يكون الثانى نقضا للأول. قال القاضى عبد الوهاب: والصحيح أن ذلك محمول على ماسبق للوهم عند السامع من التفخيم والتعظيم للاسم المذكور، ثانياً اهتماما به، فأفرد بالذكر؛ لأن العرب إذا اهتمت بنوع من جنس أو فرد منه أفردته بالذكر اهتماما به، ومنعا له من أن يعتقد أن العموم مخصوص به وأنه يجوز خروجه منه، فمع التنصيص يمتنع ذلك، وإن كان الثانى أعم من الأول نحو: اقتلوا أهل الأوثان، واقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم. قال: والصحيح التفخيم أيضاً والبداءة بما هو أهم، وإن كان غالب الكلام أن يؤخر، فقد تقدم.

فرع: قال الإمام فخر الدين: إذا تكرر الأمر والأول منكَّر والثانى معرَّف، نحو صل ركعتين صل الركعتين، أوصل الصلاة. يصرف للأول لأنها لام العهد، فإن عطف نحو صل ركعتين وصل الركعتين أو صل الصلاة فعند أبى الحسين الأشبه الوقف لأن العطف يعارضه لام العهد، فيجب الوقف. قال: وعندى يحمل على التغاير، لأن لام الجنس كما تستعمل للعهد تستعمل لبيان حقيقة الجنس: كقول السيد لعبده اشتر لنا الخبز واللحم، فما تعينت معارضتها للعطف، قال والأشبه إذا عطف العام على الخاص الوقف لأنه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف.

ويدل على الاجزاء عند اصحابه خلافا لأبى هاشم؛ لأنه لو بقيت الذمة مشغولة بالفعل لم يكن أتى بما أمر به، والمقدر خلافه، وهذا خلف.

الكلام فى هذه المسألة شبيه بالكلام فى مفهوم الشرط، فإذا قال لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار فلم تدخل، يقول القاضى الشرط لامفهوم له يدل على

---

(١) فى واحدة من المخطوطات: مرتب.

(٢) ٢٣٨ البقرة.

عدم طلاقها عند عدم الدخول ، بل عدم طلاقها مأخوذ من الاستصحاب فى العصمة السابقة ، والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط كذلك هنا الإنسان ولد بريئا من الحقوق كلها ، ورد الأمر باقتضاء شغل الذمة بذلك الفعل ، فإذا أتى به كان الإجزاء وهو براءة ذمته بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب للبراءة لا من الإتيان بالمأمور به ، وغيره يقول بل بالأمرين ، والإجزاء عبارة عن سقوط التكليف .

وقولى عند أصحابه ، أعنى مالكا رحمه الله ، وماذكرته من الدليل هو مستند الإمام فى المحصول وليس بشىء : لأنه قال إن الأمر لو لم يدل على الإجزاء لبقى الأمر إما متعلقا بذلك الفعل الواقع أو بغيره ، والأول محال ، لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، والثانى يقتضى أنه ما أتى بما أمر به ، والمقدر خلافه فلا يبقى الأمر متعلقا بعد الإتيان بالمأمور به .

هذا هو بسط ماذكرته فى الأصل ، وهو قول الإمام فى المحصول ، غير أنه جعل عدم الدلالة نفس الدلالة على العدم ، فإنه إنما بين أن الأمر لم يبق متعلقا ، وعدم تعلقه عدم دلالته ، ومقصود هذه المسألة الدلالة على البراءة ، وهى الدلالة على العدم وأين أحدهما من الآخر؟! فسورة الإخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة ، وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة ، فتأمل ذلك . واختلفت عبارة العلماء فى هذه المسألة فبعضهم يقول الأمر يدل على الإجزاء بمعنى أنه يدل على وجوب فعل لو فعل أجزأ وبرئت الذمة ، والأمر يدل بوسط ، وبعضهم يقول الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء وهذا بغير وسط فهو أولى ، قال القاضى عبد الوهاب : والذى يقتضيه مذهب أصحابنا المالكية أن الأمر يقتضى إجزاء المأمور به وهو قول جميع الفقهاء ، قال وذهب أكثر من تكلم فى الأصول إلى أنه لا يقتضى الإجزاء ومرادهم أنه لا يفيد بمجرده(١) أنه لا يلزم المكلف فعل مثله على وجه القضاء ، لنا أنه يمتنع من العاقل الحكيم أن يقول لعبده افعل كذا فإذا فعلته على الوجه

---

(١) فى الأصل : بمجرد . بحذف الهاء .

المعتبر لا يجزىء عنك ويجب عليك الإتيان بمثله ، ثم يلزم ذلك فى المثل أيضا ، وذلك مخالف لطريقة العقلاء ، بل المقصود حصول المصلحة ، فإذا حصلت اكتفى العقلاء بها ، هذا هو شأن اللغة .

وأما جواز تكليف مالا يطاق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت أم لا فهذا إنما يبحث(١) بالنسبة إلى مايجوز على الله تعالى ، لا بالنسبة إلى اللغة ، وكلامنا فى اللغة من حيث هى لغة هل هى من هذا القبيل أم لا ، لا فى جهة الربوبية وما كان يجوز عليها .

احتجوا بوجوه أحدها : أن الظان للطهارة فى آخر الوقت يجب عليه الفعل ، ومع ذلك إذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء . فلا تنافى بين وجوب الفعل وعدم دلالته على الإجزاء وعدم القضاء ، وثانيها : أن المضى فى الحج الفاسد والصوم الفاسد واجب ومع ذلك يجب القضاء ، فحصل الوجوب بدون الإجزاء . وثالثها أن النهى لا يدل على الفساد فالأمر لا يدل على الإجزاء عملا بكونهما من مصدر واحد ، فوجب أن يتحد مدلولهما فيهما .

والجواب عن الأول : أن كلامنا فى الفعل المستجمع للشرائط فى نفس الأمر لا فى ظن المكلف فقط . وعن الثانى : أن تلك الأفعال مجزئة عن الأمر الوارد بالتمادى . وعن الثالث : أنا لا نسلم أن النهى لا يدل شرعا على الفساد بل يدل عليه .

وعلى النهى عن اضداد المأمور به عند أكثر أصحابه من المعنى لامن اللفظ خلافا لجمهور المعتزلة وكثير من أهل السنة .

أريد بالضمير فى قولى وأصحابه : مالكا رضى الله عنه ، وقولى من المعنى أريد به أن الأمر يدل بالالتزام لا بالمطابقة ، قال القاضى عبدالوهاب فى الملخص : قال المتكلمون ومن وافقهم فى إثبات الصفات ونفى خلق القرآن أن الأمر بالشىء نهى عن ضده إذا كان ذا ضد واحد ، وعن جميع أضداده إذا كان له أضداد ، وقاله الأشعرى

---

(١) فى نسخة : يجب .

وغيره ، وقيل يشترط فى ذلك أن يكون وجوبا لا ندبا ، حكاه القاضى أبو بكر ، وقال : ويشترط فيه أيضا أن يكون مضيقا لان الموسع لاينهى عن ضده لقبول الوقت لهما ، وقال القاضى هو نهى عن ضده كان وجوبا أو ندبا ، وقلت إن كان وجوبا فظاهر وإن كان ندبا يكون النهى عن الضد على سبيل الكراهة ، وفى الأول على سبيل التحريم .

ومن محاسن العبارة فى هذه المسألة أن يقال : إن الأمر بالشىء نهى عن جميع أضداده ، والنهى عن الشىء أمر بأحد أضداده ، فإذا قال له اجلس فى البيت فقد نهاه عن الجلوس فى السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع ، فإذا قال لا تجلس فى البيت ؛ فقد أمره بالجلوس فى أحد المواضع ولم يأمره بالجلوس فى كلها. لنا أن الأمر بالشىء يدل على الوجوب ؛ ومن لوازم الوجوب ترك جميع الأضداد ، والدال على الشىء دال على لوازمه ؛ فالأمر دال بالالتزام على ترك جميع الأضداد .

احتجوا بأن الآمر بالشىء قد يكون غافلا عن ضده والغافل عن الشىء لاينهى عنه .

وجوابه : أن القصد إنما يشترط فى الدلالة باللفظ التى هى استعمال اللفظ ، أما دلالة اللفظ فلا ، وهذا من قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل الدلالة باللفظ ، وقد تقدم الفرق بينهما ، وأن دلالة الالتزام من هذه دون تلك .

واعلم أن هذه المباحث تتعلق بالكلام اللسانى . أما الكلام القديم النفسانى فنفس الأمر هو نفس ما هو نهى ؛ لأن كلام الله تعالى واحد ، ولا يقال بالالتزام بل هو هو ، ولا دلالة للنفسانى توصف بالتزام(١) ولا مطابقة ، بل الفرق بينهما من حيث التعلق فقط والحقيقة واحدة .

ولا يشترط فيه علو الآمر ، خلافاً للمعتزلة ، واختار الباجى من المالكية والامام فخر الدين وأبو الحسين من المعتزلة الاستعلاء ، ولم يشترط غيرهم

(١) فى الأصل : بالالتزام .

الاستعلاء ولا العلو . والاستعلاء فى هيئة الأمر من الترفع وإظهار القهر : والعلو يرجع إلى هيئة الآمر من شرفه وعلو منزلته بالنسبة إلى المأمور .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : الذى عليه أهل اللغة وجمهور أهل العلم اشتراط العلو واختاره هو أيضا أعنى القاضى عبدالوهاب ، وقال الإمام فخر الدين إن الذى عليه المتكلمون أنه لا يشترط لا علو ولا استعلاء لأنه صيغة موضوعة لمعنى ، فيصح مع هذه الصفات وأضدادها كالخبر والاستفهام والترجى والتمنى ، فإنها تصدق مع العلو والدنو والاستعلاء والتواضع ، ولا يختلف الحال بحسب اختلاف حال المتكلمين بها ، حجة العلو أنه لا يحسن فى العادة أمرت الله إذا دعوته ، ولا أمرت الملك ولا أمير المدينة ، مع أن قولنا اهدنا واغفر لنا ياربنا هى صيغة الأمر ، وكذلك مخاطبات الملوك والأمراء ، ولما تعذر تسمية ذلك أمراً فى العرف وجب أن يقال إنه لغة كذلك ، لأن الأصل عدم النقل والتغيير، فوجب أن يكون العلو شرطا وتكون هذه الصيغة مع الدنو مسألة ، وفى حق الله تعالى خاصة تسمى دعاء ، ومع التساوى تسمى التماسا .

حجة الاستعلاء أن من صدر منه الأمر برفق لا يقال آمر ومع الاستعلاء يقال له آمر ، ولذلك يصفون من فعل ذلك بالحمق ، ويقولون للعبد أتأمر سيدك إذا استعلى فى لفظه ، وإذا لم يستعل لا يقولون له ذلك ، فدل على أن الاستعلاء شرط ، ويرد على الفريقين أن الله تعالى يقال لهذه الصيغة فى كتابه أمر إجماعا ، مع أن الله تعالى خاطب عباده أحسن الخطاب وألينه، فقال «اتقوا الله الذى تساءلون به»(1) وفى موضع آخر «الذى خلقكم من نفس واحدة(2) » إلى غير ذلك من التذكير بجميل نعمه وجزيل إحسانه ، ومعلوم أن هذا ضد الاستعلاء ، وقالت بلقيس لقومها « ماذا تأمرون » وهى أعلى منهم ، وقال دريد بن الصمة :

---

(1) ١ النساء .

(2) ١ النساء .

أمرتهمُ أمرى بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرُّشد إلا ضُحى الغَـد

وكان المأمور من هو أعظم منه فى قومه ، وقال عمرو بن العاص لمعاوية رضى الله عنهما :

أمرتك أمرا جازماً فعصيتنى فأصبحت مسلوبَ الإمارة نادما

ومعاوية أعلى منه ؛ فدل على عدم اشتراط العلو .

وأما كوننا لا نسمى طلبنا من الله تعالى أمرا فللأدب ، وكذلك مع الملوك وغيرهم ، ولا يلزم من ترك إطلاق اللفظ للأدب أن لا يكون لغة كذلك ، كما أنا لا نسمى الله تعالى علامة ولا سبحيا وأن كانت المسميات بذلك موجودة ، ولكن حصل المنع لأجل إيهام التأنيث فى العلامة [1] وأن العطاء بالسبحية التى لا تكون إلا فى جسم ؛ فكذلك هنا .

ولا يشترط فيه إرادة المأمور به ولا إرادة الطلب خلافا لأبى على وابى هاشم من المعتزلة ؛ لنا انها معنى خفى يتوقف العلم به على اللفظ فلو توقف اللفظ عليها لزم الدور .

الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى الإرادة فى ثلاثة مواطن : أحدها أنه هل يشترط إرادة استعمال اللفظ فى الوجوب أم لا ؟ فقالوا صيغة الأمر تستعمل فى خمسة عشر محملا . منها الوجوب ، والندب ، والتهديد، والتخيير ، وغير ذلك ، فلا يتعين الوجوب إلا بالإرادة . وأجيبوا بأنها موضوعة للوجوب ، فينصرف للوجوب بمجرد الوضع كسائر الألفاظ ، والمحتاج للنية إنما هو المجاز .

وثانيها : إرادة المأمور به فعندهم لا يأمر الله تعالى إلا بما يريد وعندنا ليس بين الأمر والإرادة ملازمة بل يأمر بما يريد فى حق الطائع وبما لا يريد فى حق

---

(١) فى الأصل : لإيهام تاء التأنيث فى العلامة . والاولى حذف لفظة التاء .

العاصى وبسط هذا فى كتب أصول الدين[1] .

ونقول الآن : إن الله تعالى علم أن الكافر لا يؤمن وعلم أن خلاف معلومه تعالى محال ، وعلم أن الإرادة لا تتعلق بالمحال ، فمن المحال إرادته تعالى الإيمان للكافر مع أنه مأمور به إجماعا ، فقد وجد الأمر بدون الإرادة .

وثالثها : أن هذه الإرادة التى هى إرادة المأمور به هل تفيد الصيغة أمرية فتصير أمراً ، ومع غير هذه الارادة الصيغة تكون تهديدا أو غيره ، فقيل لهم هذه الصيغة التى هى الأمرية إن قامت بحرف واحد كان ذلك الحرف وحده أمرا وإن قامت بأكثر من حرف قام الشىء الواحد بمحلين وهو محال .

الفصل الثانى

ورود الأمر بعد الحظر

إذا ورد بعد الحظر اقتضى الوجوب عند الباجى ومتقدمى أصحاب مالك وأصحاب الشافعى والامام فخر الدين ، خلافا لبعض اصحابنا واصحاب الشافعى فى قولهم بالاباحة ، كقوله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا [2] » بعد قوله تعالى « لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم » [3] لأن الأصل استعمال الصيغة فى مسماها .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص الحظر قسمان تارة يرد معلقا بغاية أو شرط

(1) الله تعالى يفعل ما يريد ويحكم بما شاء . فالإرادة غير الأمر فهو يأمر الكافر بالإيمان ولا يريده منه وينهاه عن الكفر ويريده منه . وانى أرى أن المعتزلة قد جانبهم الصواب فى مسائل حينما قاسوا الله عز شأنه على البشر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

(2) ٢ المائدة .

(3) ٩٥ المائدة .

أو علة ، فإذا ورد الأمر بعد زوال ما علق الحظر عليه أفاد الإباحة عند جمهور أهل العلم ، كقوله عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث من أجل الرأفة،[1] فكلوا منها وادخروا » وكالآية المتقدمة وكذلك « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض[2] بعد قوله تعالى « وذروا البيع»[3] وتارة يرد غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ، فمذهب مالك وأصحابه أنه للإباحة ولذلك احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله إنما ذلك توسعة من الله على عباده .

وقال أكثر أهل الأصول أنه يقتضى الوجوب ، وأنه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب أو ندب ، إن قلنا إنه موضوع للندب ، أو على الوقف إن قلنا بالوقف .

وحكى الإمام فخر الدين أن الحظر إذا ورد بعد الأمر هل يحمل على التحريم أم لا ؟ قولان . وتقرير هذا الفصل أن الوجود والعدم مستويان بالنسبة إلى الفعل لأنه ممكن وكل ممكن يستوى الوجـــود والعدم بالنسبة إليه ، والأمر يرجح جهة الوجود ، والنهى يرجح جهة العدم ؛ فالوجود والعدم بالنسبة إلى الفعل ككفتى الميزان ، والأمر والنهى يرجحان ، فإذا ورد الأمر ابتداء ورد على استواء من الكفتين فيحصل به الرجحان فى كفة الوجود ، وإذا ورد بعد الحظر ورد بعد ترجيح كفة العدم بالنهى فيحصل هو فى الكفة الأخرى فيحصل التساوى ، فهذا هو الفرق بين حصول الأمر ابتداء وبعد الحظر عند من فرّق ، ومقتضى هذا الفرق أن يحمل النهى على الإباحة إذا ورد بعد الوجوب ، فمنهم من طرد أصله فى الفرق ، ومنهم من ترك الفرق وفرّق بين الأمر والنهى، فقال إن النهى يعتمد المفاسد والأمر يعتمد المصالح ، وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح ، فلذلك راعينا هذا الفرق فى الأمر وحملنا الأمر على الإباحة ،

---

(١) وفى رواية الدافة وهى الجماعة التى تأتى من بلد إلى بلد .

(٢) ١٠ الجمعة

(٣) ٩ الجمعة .

وألغينا المصلحة ، ولم نفعل ذلك فى النهى اهتماما بدرء المفاسد ، ولأنا إذا قلنا بحمل النهى على التحريم أوجبنا الترك وهو على وفق الأصل ؛ لأن الأصل عدم الفعل ، وإذا حملنا الأمر على الوجوب قلنا بالفعل وهو على خلاف الأصل. فهذان فرقان عظيمان بين الأمر والنهى لمن خالف أصله فى الأمر ، أما من طرد أصله فلا يحتاج لهذين الفرقين، ثم استقراء النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق[1].

الفصل الثالث

فى عوارضه

مذهب الباجى والامام فخر الدين وجماعة من أصحابنا أنه إذا نسخ الوجوب يحتج به على الجواز لأنه من لوازمه ، ومنع من ذلك بعض الشافعية وبعض أصحابنا .

الجواز يطلق بتفسيرين أحدهما : جواز الإقدام كيف كان حتى يندرج تحته الوجوب وغيره ، وثانيهما استواء الطرفين وهو المباح فى اصطلاح المتأخرين ، والأول لاشك أنه لازم للوجوب ، والثانى ضده ، فلا يكون لازما له .

وظاهر كلام العلماء أنهم يريدونه ، ووجه تقريره أنا نجعله لازما من الأمر والناسخ ، فالأمر دل على جواز الإقدام ، والنسخ دل على جواز الإحجام ؛ فيحصل مجموع الجوازين من الأمر وناسخه ، غير أن مجموع الجوازين لايتعين للإباحة بمعنى استواء الطرفين ، بل يقبل الندب ، وأيضا فينبغى أن تكون الدعوى هكذا : إذا نسخ بقى إما للإباحة أو الندب من الأمر وناسخه لا من الأمر فقط .

وصورة هذه المسألة أن يرد الأمر ثم يقول الآمر رفعت الوجوب عنكم فقط

---

(١) فى الأصل : تحكم بين الفرق . والصحيح ما أثبتناه .

لايزيد على ذلك أما إن نسخ الأمر بالتحريم ثبت التحريم قطعاً ، أو قال رفعته جملة مادل عليه الأمر السابق من جواز وغيره ، فإنه لايستدل به على الجواز ، والمدرك فى هذه المسألة مبنى على حرفين: أحدهما أن الدال على المركب دال على أجزائه والوجوب مركب من جواز الإقدام والمنع من الترك ، فإذا ارتفع أحد الجزءين بقى الآخر . وثانيهما: أن الخصوص فى الشىء قد يكون شرطا كالطلاق المعلق فإنه أخص من مطلق الطلاق، ويلزم من انتفاء الخصوص الذى هو الشرط أن لا يثبت مطلق الطلاق لازما للمعلق ، لأن الخصوص ههنا شرط ، وقد لا يكون شرطا كالناطق مع الحيوان، لايلزم من انتفاء الناطق انتفاء الحيوان ، فمن قال بالمعنى الأولى قال إنه يدل على الجواز ، ومن لاحظ الثانى قال الخصوص قد يكون شرطا وقد لايكون ، فإذا حصل الشك توقفنا .

ويجوز أن يرد خبرا لاطلب فيه ، كقوله تعالى « قل من كان فى الضلالة فليمدد له الرحمن مدا»[1] أو أن يرد الخبر بمعناه كقوله تعالى «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين»[2] وهو كثير .

فائدة ورود الخبر بلفظ الأمر أن الأمر شأنه أن يكون مما فيه داعية للآمر ، والخبر ليس كذلك ، فإذا عبر بلفظ الأمر أشعر بالداعية فيكون ثبوت صدقه أقرب .

وفائدة التعبير عن الأمر بلفظ الخبر : أن الخبر يستلزم ثبوت مخبره وقوعه ، بخلاف الأمر ، فإن عبر عن الأمر بلفظ الخبر كان آكد فى اقتضاء الوقوع حتى كأنه واقع ، ولذلك اختير للدعاء لفظ الخبر تفاؤلا بالوقوع .

* * *

---

(١) ٧٥ مريم . (٢) ٢٣٣ البقرة .

الفصل الرابع

جواز تكليف مالا يطاق

الأمر بالمركب أمر بأجزائه
الأمر بالفعل فى وقت معين

يجوز تكليف مالا يطاق خلافا للمعتزلة والغزالى ، وإن كان لم يقع فى الشرع خلافا للامام فخر الدين ، لنا قوله تعالى « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به »[1] فسؤال دفعه يدل على جوازه ، وقوله تعالى « لايكلف الله نفسا إلا وسعها »[2] يدل على عدم وقوعه ، وههنا دقيقة وهى أن مالا يطاق قد يكون عاديا فقط كالطيران فى الهواء ، أو عقليا فقط كايمان الكافر الذى علم الله تعالى أنه لايؤمن ، أو عاديا وعقليا معا كالجمع بين الضدين ، والأول والثالث هما المرادان ههنا ، دون الثانى .

وافقنا المعتزلة على أن الله تعالى بكل شىء عليم ، وأنه يعلم أن خلاف المعلوم محال ، فهو يعلم أن الكافر يكفر وأن صدور الإيمان منه محال ، مع ذلك كله فقد كلفه بالإيمان ، فقد كلفه بما يتعذر وقوعه عقلا ، وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة ، فتكليف مالا يطاق عقلا قالت به المعتزلة . وإنما الخلاف فيما لا يطاق عادة كالجمع بين البياض والسواد فى محل واحد ، وجعل الجسم فى مكانين فى وقت واحد ، والجمع بين الحركة والسكون فى وقت واحد ، والطيران فى الهواء تحيله العادة ، والعقل يجوزه ، وإيمان الكافر العقل يحيله ، إذا سئل أهل العادة عنه جوزوه فهو عقلى فقط .

ووجه الاستدلال بالآية أن الدعاء بمتعذر الوقوع حرام ، فلا يجوز اللهم

---

(١) ٢٨٦ البقرة (٢) ٢٨٦ البقرة .

اجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من الممتنعات عقلا وشرعا ، فلما سألوا رفعه وذكر الله تعالى ذلك فى سياق المدح لهم ، دل على أنهم لم يعصوا بدعائهم فيكون دعاء بما يجوز وهو المطلوب .

وأما قول الإمام إنه واقع فاعتمد فى ذلك على أن جميع التكاليف إما معلومة الوجود فتكون واجبة الوقوع . أو معلومة العدم فتكون ممتنعة الوقوع، والتكليف بالواجب الوقوع أو الممتنع الوقوع تكليف بما لا يطاق ، وهذا إنما يقتضى وقوع تكليف مالا يطاق عقلا لا عادة ، فإن امتناع خلاف المعلوم إنما هو عقلى والنزاع ليس فيه بل فى المحال العادى فقط . فلا يحصل مطلوب الإمام .

الفصل الخامس

الأمر بالمركب أمر بأجزائه

الأمر بالفعل فى وقت معين يكون لمصلحة تختص بذلك الوقت

فيما ليس من مقتضاه لا يوجب القضاء عند اختلال المأمور به عملا بالأصل. بل القضاء بأمر جديد ، خلافا لأبى بكر الرازى .

هذه المسئلة مبنية على قاعدتين : القاعدة الأولى أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه القاعدة الثانية أن الأمر بالفعل فى وقت معين لا يكون إلا لمصلحة تختص بذلك الوقت ، وإلا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات ترجيحا من غير مرجح .

فمن لاحظ القاعدة الأولى قال الأمر فى الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضى الأمر بشيئين : بالصلاة وبكونها فى ذلك الوقت ، فهو أمر بمركب ، فإذا تعذر أحد جزأى المركب وهو خصوص الوقت بقى الجزء الآخر وهو الفعل ؛ فيوقعه فى أى وقت شاء . فيكون القضاء بالأمر الأول .

ومن لاحظ القاعدة الثانية قال : إن القامة مثلا اختصت بصلاة الظهر لمصلحة تنافى القامة ، ومادلنا دليل على مساواة غيرها من الأوقات لها ، بل الظاهر عدم

المساواة ، وإلا لما اختصت بوجوب الفعل ، فلا تثبت الصلاة فى غير القامة لعدم المصلحة فى غير القامة ، فإذا دل الدليل على وجوب القضاء علمنا أن الوقت الثانى يقارب الأول فى مصلحة الفعل ، وإذا لم يدل دليل فلا . فهذا هو مدرك هذه المسئلة ، وهذا إذا كان الوقت معينا ، فإن كان وظيفة العمر فقد تقدم أنه لاقضاء فيه ، وأن الخلاف فيما هو على الفور فى باب أن الأمر للفور .

وإذا تعلق بحقيقة كلية لايكون معلقا بشىء من جزئياتها ،لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص .

إذا قلنا فى الدار جسم ، لايدل على أنه حيوان ، لأن الجسم أعم ، أو فى الدار حيوان، لايدل على أنه إنسان أو فى الدار إنسان ، لايدل على أنه زيد،ولهذه القاعدة قلنا إن الوكيل بالبيع لايملك البيع بثمن المثل دون البخس (١) إلا بالعادة لا باللفظ ،فإذا قال له بع سلعتى حمل على ثمن المثل بدلالة العادة لأن البيع حقيقة كلية مشترك فيها بين ثمن المثل والمساوى والغبن .

ولا يشترط مقارنته للمأمور به بل يجوز تعلقه فى الأزل بالشخص الحادث خلافا لسائر الفرق .

لم يقل بالكلام النفسى إلا نحن ، فلذلك تصور على مذهبنا تعلقه فى الأزل،فالكلام النفسى أزلى ومنه الأمر والنهى وجميع الأحكام ، فحرم الله فى الأزل المرأة على زيد على تقدير وجوده ، ووجود أسباب التحريم وشرائطه ، وانتفاء موانعه فإذا وجدت هذه كلها فقد وجد التقدير الذى تعلق الحكم بالشخص فيه ، وكذلك أحلها الله تعالى بتقادير ، فالحكم كلام الله تعالى وتعلقه القديم قديم أيضا ، فإن الذى يحيل وجود علم بغير معلوم ، يحيل وجود أمر بلا مأمور ، ونهى بغير منهى، وإباحة بغير مباح متقرر فى العلم لا فى الوجود الخارجى ، لأن التعلق نسبة ، والنسبة يشترط فيها تقرر طرفيها لاوجود طرفيها ، كالعلم تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ، ومعلومه قد يكون

---

(١) فى المطبوعة : النجس .

معدوماً ، بل مستحيلا ، بل التقرر لابد منه ، فالحكم هو الكلام وتعلقه الخاص وهما قديمان ، وإنما الحادث المتعلق فقط .

ولكنه لايصير مأمورا إلا حالة الملابسة ، خلافا للمعتزلة : والحاصل قبل ذلك إعلام بأنه سيصير مأمورا لأن كلام الله تعالى قديم ، والأمر متعلق بذاته فلا يوجد غير متعلق ، والأمر بالشيء حالة عدمه محال للجمع بين النقيضين ، وحالة إيقاعه محال لتحصيل الحاصل ، فيتعين زمن الحدوث .

هذه المسألة لعلها أغمض مسألة فى أصول الفقه ، والعبارات فيها عسرة التفهم وسر البحث فيها أن الألفاظ اللغوية إنما وضعت لطلب ماهو ممكن من المأمور فيتعين أن الآمر إنما طلب من المأمور الفعل فى زمن ليس فيه عدمه ، لأنه لوطلب منه الفعل فى زمن فيه عدمه لطالب منه الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال . فإذن لم يطلب منه الفعل إلا فى زمان ليس فيه عدمه ، وكل زمان ليس فيه عدم الفعل فيه وجوده قطعا : لأن الوجود والعدم لا يمكن ارتفاعهما معا ، وزمن وجود الفعل هو زمن الملابسة ، وذلك هو المطلوب .

ومقصودنا بهذا بيان صفة التعلق ، لا أن الملابسة شرط فى التعلق ، وإلا لتعذرت حقيقة العصيان ، ولا يوجد عاص أبدا ؛ لأنه يقول الملابسة شرط لكونى مأمورا وأنا لم ألابس ، فشرط الأمر مفقود ، فلست مأمورا : فلا أكون عاصيا بالترك . فحينئذ يتعين أن لا تكون الملابسة شرطا فى تعلق الأمر بالمكلف ، بل صفة تعلقه بذلك فقط ، أى ماتعلق ما تعلق إلا بإيقاع الفعل فى زمان ليس فيه عدمه ، وهو عاص إذا ترك ؛ لأنه أمر أن يعمر زمانا مستقبلا بالفعل بدلا عن عدمه ، فلم يفعل . فمعنى قولنا إنه إنما يصير مأمورا حالة الملابسة ، أى تلك الحالة هى التى تعلق بها الأمر ، وتعلقه متقدم عليها بالفعل فيها .

والمعتزلة يقولون لاينبغى أن يكون هذا صفة التعلق ، لأنه لوتعلق بإيقاع الفعل فى زمن الحدوث لتعلق بتحصيل الحاصل ، فإن زمن الحدوث زمن وجود ، لأنه أول أزمنة الوجود ، وأول أزمنة الوجود وجود ، وطلب الوجود حالة الوجود طلب

تحصيل الحاصل ، فيتعين أن يكون متعلقا بما قبل زمن الوجود، وهو زمان العدم .

ونحن نقول لهم تعلقه بإيقاع الفعل حالة العدم يلزم منه اجتماع النقيضين ، وأما قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملابسة تحصيل الحاصل ، فليس كذلك ، لأن تحصيل الحاصل يشترط فيه تعدد الزمان بأن يكون الوجود حصل فى زمان ، وقيل له بعد ذلك ، افعل ذلك الفعل الذى وقع فى الزمان الأول بعينه ، فهذا تحصيل الحاصل، أما مع اتحاد الزمان فلا، لأن كل مؤثر، إنما يؤثر فى فعله حالة حدوثه ، ولا يمكن أن يكتب أحد[1] كتابا إلا فى الزمن الذى يكتبه فيه ، ولا يبنى دارا إلا فى الزمن الذى يقع البناء فيه ، فزمن الحدوث هو زمن التأثيرات ، فلو منع التأثير لم يبق تأثير، فمثار الغلط حينئذ هو الغفلة عن شرط تحصيل الحاصل وهو تعدد الزمان، أما مع اتحاده فلا، فهذا مأخذ البحث فى هذه المسئلة بين الفريقين .

ويتفرع عليه أن عند المعتزلة ينقطع تعلق الأمر بالدخول فى الملابسة لانتفاء العدم الذى هو زمن التعلق ، وعندنا يبقى التعلق حتى تفرغ الملابسة ، فبالفراغ من الملابسة ينقطع التعلق إجماعا ، وفى زمن الملابسة قولان : عندنا التعلق موجود، وعند المعتزلة لا ، وقبل الملابسة قولان : التعلق حاصل عند المعتزلة وعندنا لا .

وأما كون المتقدم قبل ذلك إعلاما أو أمراً فلم يقل الإمام فخر الدين إلا أنه إعلام معناه بأنه مأمور حالة الملابسة ، وهو أمر بما فى زمن الملابسة. وقال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : اختلف الناس هل هو أمر على الحقيقة أم إعلام ، فقال كثير : إن الأمر فى الحقيقة إنما هو المقارن ، أما المتقدم فإعلام ، وقال الباقون : هو أمر، واختلف المعتزلة فى مقدار ما يتقدم عليه من الأوقات بعد اتفاقهم مع أصحابنا على تقدمه بوقت يحصل به للمأمور السماع والفهم ، فمنهم من قال لا يجوز تقدم الأمر على المأمور بأزمنة كثيرة . بل بوقت واحد، إلا لمصلحة، والذى اختاره القاضى أبو بكر — رحمه الله — أنه يجب تقدمه بوقتين: وقت السماع، ووقت الفهم . والعلم

---

(١) فى المطبوعة : أحدا .

والتكليف يقع فى الزمن الثالث ، لأن إيقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال. قال فهنا أربعة مطالب : أحدها وجوب تقدم الأمر على وقت المأمور ، والثانى: أن تقدمه لايخرجه عن كونه أمراً وإن كان إعلاما وإنذاراً ، والثالث : فى وجوب تعلق الأمر بالفعل حالة إيجاده ، والرابع : فى مقدار مايتقدم الأمر به على الفعل من الأوقات .

وقد أجمع المسلمون على أن أوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم تتناولنا ، وهى متقدمة علينا ، وأنها أوامر ؛ فالقول بالإعلام باطل ، ولأنه لايحتاج لأمر آخر بعده ، ولو كان إعلاما بأنه سيصير مأمورا لاحتجنا لأمر آخر حالة الملابسة ، وليس كذلك .

والأمر بالأمر بالشىء لا يكون أمرا بذلك الشىء إلا أن ينص الآمر على ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام « مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر » .

من أمر غيره أن يأمر شخصا آخر ، فهو كمن أمر زيدا أن يصيح على الدابة فإنه لايصدق عليه أنه أمر الدابة ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « مروهم بالصلاة لسبع » ليس أمرا للصبيان ، بل إنما فهمنا أمر الصبيان بالمندوبات ، لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث الخثعمية « لما قالت يارسول الله ألهذا حج قال نعم ولك أجر » ومن الناس من طرد القاعدة وقال أمر الصبى بالصلاة لايحصل له فيها أجر ، بل أمره بذلك على سبيل الاستصلاح ، كاستصلاح البهائم عن النفار والشماس لا لأن لها أجورا ، ومتى علم أن الآمر قصد بذلك الأمر التبليغ كان ذلك أمرا للثالث ، كما قال عليه الصلاة والسلام لعمر بن الخطاب رضى الله عنه فى حق ابنه عبد الله لما طلق امرأته فى الحيض « مره فليراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك العدة التى أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء » . ومقتضى هذه القاعدة أن ابن عمر رضى الله عنهما لا يجب عليه المراجعة ، لأن الأمر بالأمر لا يكون أمرا ، لكن

علم من الشريعة أن كل من أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأمر فإنما غيره هو على سبيل التبليغ ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث مأمورا إجماعا .

وليس من شرطه تحقق العقاب على تركه عند القاضى ابى بكر والامام خلافا للغزالى لقوله تعالى « ويعفو عن كثير[1] » .

هذه المسئلة نقلتها هنا واختصرتها كما وقعت فى المحصول ، وليست المسئلة على هذه الصورة فى أصول الفقه ، ولا قال القاضى هذه العبارة ، ولا الغزالى أيضا ، بل المنقول فى كتاب القاضى أنه قال إذا أوجب الله تعالى علينا شيئاً وجب ، ولايشترط فى تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك ، بل يكتفى فى الوجوب الطلب الجازم وقال غيره الوجوب والندب اشتركا فى رجحان الفعل ولم يميز الوجوب إلا باستحقاق الذم أو العقاب ، فإذا أسقطناه عن الاعتبار لم يبق فرق البتة ، والحق ماقاله القاضى ، فإنا إذا دعونا وقلنا اللهم توفنا مسلمين ، فإنا نجد أنفسنا جازمة بهذا الطلب من غير رخصة فى تركه ، وإذا قلنا اللهم أعطنى عشرة آلاف دينار فإنى أجد رخصة فى أنها لو كانت خمسة لم أتألم لذلك ، فالطلب هنا غير جازم بخلاف الأول فقد تصورنا الطلب منا ، فى حق الله تعالى جازما وغير جازم ، مع استحالة الذم ونحوه ، فإذا تصورنا الطاب الجازم بدون استحقاق الذم صح ماقاله القاضى، والغزالى لم يخالف فى لزوم العقاب ، بل الغزالى وكل منتم إلى شريعة الإسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة ، أما عدم الغفران مطلقا فلم يقل به أحـــد .

* * *

(١) ٣٠ الشورى .

الفصل السادس

في متعلقه

فالواجب الموسع وهو أن يكون زمان الفعل يسع أكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مغيا بالعمر، وقد يكون محدودا كأوقات الصلوات، وهذا يعزى للشافعية منعه بناء على تعلق الوجوب بأول الوقت، والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الأداء، وللحنفية منعه بناء على تعلق الوجوب بآخر الوقت والواقع قبله نفل يسد مسد الواجب؛ وللكرخي منعه بناء على أن الواقع من الفعل موقوف؛ فان كان الفاعل في آخر الوقت من المكلفين فالواقع فرض وإلا فهو نفل.

ومذهبنا جوازه مطلقا والخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين، فلا جرم صح اول الوقت لوجود المشترك، ولم يأثم بالتأخير، لبقاء المشترك في آخره، ويأثم إذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب، فلا يرد علينا مخالفة قاعدة ابتة، بخلاف غيرنا.

من أنكر الواجب الموسّع على الإطلاق، رأى أن التوسعة تقتضي جواز الترك، والوجوب يقتضي المنع من الترك، والجمع بينهما محال. وهؤلاء خمس فرق لها خمسة أقوال.

الأول: أنه متعلق بأول الوقت: لأن الزوال مثلا سبب لوجوب الظهر، والأصل ترتب المسببات على أسبابها، والشافعية اليوم ينكرون هذا المذهب، غير أنه منقول في عدة كثيرة من كتب الأصول، ويرد على هذا المذهب أن الإذن في تفويت

الأداء لفعل القضاء لغير عذر غير معلوم فى الشريعة ، وقد أجمعت الأمة على جواز التأخير فى الصلوات ، وجواز التعجيل ، أما الإذن فى تفويت الأداء لفعل القضاء لعذر فمعهود ، كتفويت الأداء فى حق المسافر ويصوم قضاء ، فهذا مدرك هذا المذهب، ومايرد عليه .

القول الثانى : أن الوجوب متعلق بآخر الوقت ، قاله الحنفية ، لأن انتفاء خاصية الشيء يقتضى انتفاءه، وثبوت خاصية الشيء يقتضى ثبوته ،وخاصية الوجوب الإثم على تقدير الترك ، ولم نجد هذا إلا آخر الوقت ، فيكون الوجوب متعلقا بآخر الوقت ، ووجدناهذه الخاصية منفية أول الوقت ووسطه فوجب انتفاء الوجوب من أول الوقت ووسطه ، ويرد عليهم أنه إذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم ، وإجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف الأصل والقواعد ، فهذا مدرك هذا المذهب ومايرد عليه .

القول الثالث :قاله الكرخى من الحنفية ، أنه موقوف ، فإن كان الفاعل آخر الوقت مكلفا قلت الفعل المتقدم واجب ، فما أجزأ عن الواجب إلا واجب ، فهذا هو الموجب الوقف ، ويرد عليه أن صلاة تقع فى الوجود لاتوصف بكونها فرضا ولانفلا ، خلاف القواعد .

القول الرابع : أن زمن الوجوب هو زمن الإيقاع أىّ وقت كان لايتعداه حذرا من الإشكالات المتقدمة ، ويرد عليه أن الوجوب وصفته ومتعلقه لابد أن تتقدم الفعل فلابد من تعيين الوقت قبل الفعل ، أما متعلق أو صفة تثبت مع الفعل (١)فغير معهود فى الشريعة .

القول الخامس : أن إيقاع الفعل قبل آخر الوقت يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت ، فلا يجزى عن الواجب غير الواجب ، بل سقط الوجوب فى نفسه ، ويرد عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم

---

(١) فى المخطوطة : أما متعلق أو صفة تتبع الفعل .

ماكانوا يصلون آخر الوقت ، بل يعجلون ، فيلزم أنهم ماصلوا فرضا قط فيفوتهم أجر الواجبات ، وهو فى غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب وما يرد عليها من الإشكالات .

وأما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء القامة الكائنة بين طرفيها فترتب الوجوب على سببه ؛ لأن الوجوب فى المشترك وجد عقيب الزوال ولم يلزمنا مخالفة شىء من هذه القواعد البتة ، وهذه الفرقة لهم قولان فى جواز التأخير ؛ هل يشترط فى جواز التأخير العزم على الفعل آخر الوقت لأن من لم يفعل ولا عزم على الفعل يعد معرضا عن الأمر ، أو لا يشترط لأن اللفظ مادل إلا على الصلاة دون العزم. فهذه سبعة مذاهب فى هذه المسئلة حكاها سيف الدين الآمدى فى الأحكام ، وأبو إسحق فى اللمع وغيرهما ، والقول بالتوسعة واشترط البدل هو مذهبنا ومذهب الشافعية .

وكذلك الواجب المخير قالت المعتزلة أيضا الوجوب متعلق بجملة الخصال ، وعندنا وعند بقية أهل السنة بواحد لابعينه ، ويحكى عن المعتزلة أيضا أنه متعلق بواحد معين عند الله تعالى ، وهو ماعلم أن المكلف سيوقعه ، وهم ينقلون أيضا هذا المذهب عنا ، والمخير عندنا كالموسع ، والوجوب فيه متعلق بمفهوم إحدى الخصال الذى هو قدر مشترك بينها وخصوصياتها متعلق التخيير ، فما هو واجب لاتخيير فيه ، وما هو مخير فيه لاوجوب فيه ، فلا جرم يجزئه كل معين منها لتضمنه القدر المشترك ، وفاعل الأخص فاعل الاعم ، ولا يأثم بترك بعضها إذا فعل البعض لأنه تارك للخصوص المباح فاعل للمشترك الواجب ، ويأثم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينها .

عندنا المشترك بين الخصال المخير بينها متعلق به خمسة أحكام : الوجوب ولا يثاب ثواب الواجب إذا فعل إلا على القدر المشترك ، ولا يعاقب عقاب تارك الواجب إذا ترك الجميع إلا على القدر المشترك ، ولاتبرأ ذمته إذا فعل إلا بالقدر

المشترك ، ولا ينوى أداء الواجب إلا بالقدر المشترك ، فهو متعلق الوجوب والثواب والعقاب وبراءة الذمة والنية .

وقول المعتزلة إنه متعلق بالجميع ، معناه بالجميع على وجه تبرأ ذمته بفعل البعض فلا يكون خلافا للمذهب الآخر ، وعند التحقيق تستوى المذاهب فى هذه المسئلة ، وتبقى لا خلاف فيها ، فإن المذهب الآخر هم ينكرونه ، ولم يبق بين الفريقين إلا ما لخصته ، فمن أعتق رقبة فى كفارة اليمين برئت ذمته بما فيها من مفهوم إحدى الخصال ، ومفهوم إحداها هو قدر مشترك بينها ، لصدقه على كل واحد منها ، والصادق على عدة أمور هو مشترك بينها ، وخصوص العتق لايدخل فى الوجوب وإلا لأثم بتركه إذا أطعم وترك العتق ، فمفهوم إحدى الخصال هو متعلق الأحكام الخمسة المتقدمة .

سؤال : على هذا التقدير يلزم أن الشاة الواجبة فى الزكاة والدينار واجب مخير ، فإن الله تعالى لم يوجب خصوص شاة بل مفهوم الشاة كيف كانت من غير تعيين ، فيلزم أن تكون هذه الأبواب كلها واجبا مخيرا لتعلق الخطاب فيها بالقدر المشترك بعين ما قلتموه ولم يقل به أحد .

جوابه : إن تعلق الخطاب بالقدر المشترك قسمان : تارة يكون بين أجناس مختلفة من الحقائق كالعتق والكسوة ، وتارة بين أفراد جنس متحد الحقيقة . فاصطلح العلماء على أن الأول يسمى واجبا مخيرا فلا يرد الثانى عليهم ، لأنه غير المعنى الذى اصطلح على تسميته ، ومن شرط النقض أن يكون بعين الذى يدعيه المتكلم .

فائدة : والفرق بين المخير والمرتب أن المخير يجوز العدول عن كل واحدة من الخصال لفعل الأخرى ، والمرتب لا يجوز العدول عن الأول إلا عند تعذره ، فالأول : ككفارة الحنث . والثانى : نحو كفارة الظهار . ثم المرتب إذا شق على المكلف فعل الأول منه مشقة تسقط الوجوب فقط انتقل المرتب للمخير ، كما إذا شق عليه الصوم لأنه يضر به ، وإن تجشمه وفعله أجزأه ؛ فإنه يخير بين الصوم

والإطعام ، ويكون أثر المشقة فى إسقاط خصوص الصوم وتعينه ، ويبقى الواجب واحداً لا بعينه ، ثم للتخيير والترتيب ألفاظ تدل عليهما فى اللغة ، والذى رأيته للفقهاء أن الله تعالى متى قال افعلوا كذا أو كذا فهو للتخيير ، وكذلك إما كذا ، وإما كذا ، ومتى قال فمن لم يجد كذا فليفعل كذا وإن لم يجد كذا فليفعل كذا ، كما قال الله تعالى فى الظهار « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين[1] فصورة الشرط مستند الترتيب ، ولفظ (أو) موجب للتخيير .

سؤال : يلزم على هذه القاعدة أن قوله تعالى « فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان[2]» يوجب أن الإنسان يحرم عليه أن يستشهد رجلا وامرأتين عند القدرة على رجلين ، أو يكون ذلك غير مشروع فى حقه وإن لم يكن حراما ؛ وهو خلاف الإجماع ، فيلزم أحد الأمرين : إما أن تكون هذه الصيغة لا تدل على الترتيب ، وهو خلاف ما عليه الفقهاء ، أو تدل فيلزم خلاف الإجماع فى هذه الصورة .

جوابه : أن الحق فى هذه المسئلة أن هذه الصيغة لا تستقل بالدلالة على الترتيب ، بل قد تستعمل للحصر ، كقولك إن لم يكن هذا العدد زوجا فهو فرد ، وإن لم يكن زيد متحركا فهو ساكن ، وإن لم يكن حيا فهو ميت . فهذا كلام عربى ، والمقصود بيان الحصر فى هاتين الحالتين : الزوج والفرد ، والحركة والسكون ، والحياة والموت ، وهو مقصود الآية[1] ومعناها أن الحجة الشرعية الكاملة من الشهادة فى الأموال منحصرة فى الرجلين والرجل والمرأتين . وأما الشاهد واليمين ، والنكول ، وغير ذلك ، فليس حجة تامة من الشهادة ، بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين أو كلها لا شهادة فيها كاليمين والنكول ، أما حجة تامة شرعية كلها شهادة ليس إلا هذين القسمين ، فإذا تعذر أحدهما تعين الآخر فتصير هذه الآية دليلا على عدم قبول

---

(١) ٩٢ النساء .
(٢) ٢٨٢ البقرة .
(٣) هى قوله تعالى : «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء »، ٢٨٢ البقرة .

أربع نسوة فى الأموال كما نقل عن الشافعى رضى الله عنه . ومتى استعملت هذه الصيغة لبيان الحصر لا تدل على أن أحد القسمين لا يشرع إلا عند عدم الآخر ، بل تدل على أن المشروع محصور فيهما فى ذلك الباب الذى سيق الكلام لأجله .

وإذا تقرر هذا تعين أن هذه الصيغة تصلح للترتيب ولبيان الحصر ، واللفظ الصالح للمختلفات لا يثبت به أحدهما إلا بدليل منفصل ، فتحصل أن الحق أنها لا تستقل بالدلالة على الترتيب بمجردها ، وحينئذ تقول قرينة كون الوضع لا يصلح للحصر قرينة دالة على أنها للترتيب ، فإنه لا يحسن استعمالها لغيرهما ، لو قلت إن لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح، أو إن لم يكن زيد فى البيت فهو فى السوق ، حيث لا يعلم الحصر ، لم يكن كلاما عربياً ، فهذا هو تلخيص هذا الموضع ، وهو موضع حسن غريب ، وينشأ منه سؤالان : أحدهما فى الآية فى اقتضائها الترتيب وهو خلاف الإجماع . وثانيهما : على قاعدة الترتيب فيقال قد تستعمل للحصر .

وكذلك فرض الكفاية المقصود بالطلب لغة إنما هو إحدى الطوائف الذى هو قدر مشترك بينها ، غير أن الخطاب يتعلق بالجميع أول الأمر لتعذر خطاب المجهول ، فلا جرم سقط الوجوب بفعل طائفة معينة من الطوائف ، لوجود المشترك فيها ، ولا تأثم طائفة معينة إذا غلب على الظن فعل غيرها لتحقيق الفعل من المشترك بينها ظنا ، ويأثم الجميع ، إذا تواطؤا على الترك لتحقق تعطيل الفعل المشترك ، بينها ظنا إذا تقرر تعلق الخطاب فى الأبواب الثلاثة ، بالقدر المشترك ، فالفرق بينها أن المشترك فى الموسع هو الواجب فيه ، وفى الكفاية هو الواجب عليه ، وفى المخير الواجب نفسه »

سمى فرض الكفاية لأن البعض يكفى فيه ، وسمى الآخر فرض الأعيان لتعلقه بكل عين ، ولا يكفى البعض ، وإنما قلت إن الخطاب متعلق فى الكفاية بالمشترك لأن المطلوب فعل إحدى الطوائف ، ومفهوم إحدى الطوائف قدر مشترك بينها لصدقه على كل طائفة ، والصادق على أشياء مشترك بينها كصدق الحيوان على جميع أنواعه . واللغة لم تقتض إلا ذلك فى النصوص الواردة بفرض الكفاية ، كقوله

تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[1] وكقوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين»[2] الآية ، ونحو هذه النصوص إنما مقتضى اللغة فيها غير معين وهو مشترك بين الطوائف المعينات ، وفرقت الشريعة بين خطاب غير المعين فمنعت منه لئلا يضيع الواجب فيقول كل شخص إنى لم أتعين فيضيع الواجب ، بخلاف الخطاب بالفعل الذى ليس بمعين جوزته الشريعة لأن المكلف متمكن من إيقاعه فى المعين فلا يتعذر ، كما خوطبنا بتحرير رقبة غير معينة ولم يفض ذلك لتعذره ، وكذلك شاة من أربعين ودينار من أربعين .

فائدة : لا يشترط فى فرض الكفاية تحقق الفعل بل ظنه ، فإذا غلب على ظن هذه الطائفة أن تلك فعلت سقط عن هذه وإذا غلب على ظن تلك الطائفة أن هذه فعلت سقط عنها ، وإذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقط عنهما .

أصل التكاليف أن لا تكون إلا بالعلم لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم»[3] » وقوله تعالى « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً»[4] غير أنه لما تعذر حصول العلم فى أكثر الصور أقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فأنيطت به التكاليف ، فمن غلب على ظنه أن هذه امرأته جاز له وطؤها أو هذا الخمر جلاب[5] لم يأثم بشربه ، أو غلب على ظنه أن زوجته امرأة أجنبية حرمت عليه ، أو أن الجلاب خمر ، حرم عليه ، أو غلب على ظنه أنه متطهر وهو محدث أجزأته الصلاة وبرئت ذمته ، وإن كان محدثا حتى يطلع على أنه محدث ،

---

(١) ١٠٤ آل عمران .

(٢) ١٢٢ التوبة .

(٣) الإسراء .

(٤) ٢٨ النجم .

(٥) الجلاب : ماء الورد . أو العسل أو السكر المعقود بماء الورد ، معرب .

فكذلك ههنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن ، كما تسقط الصلاة مع الحدث ، وغيره من النظائر ، وغير ذلك قد تعظم مشقته فأسقطه الشارع عن الخلق .

سؤال : إذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف فى فرض الكفاية فكيف يسقط عمن لم يفعل بفعل غيره ، مع أن الفعل البدنى كصلاة الجنازة والجهاد مثلا لا يجزىء فيه فعل أحد عن أحد ؟ وكيف يسوى الشارع بين من فعل ومن لم يفعل .

جوابه: أن الفاعل يساوى غير الفاعل فى سقوط التكليف ، واختلف السبب فسبب سقوطه عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التى لأجلها وجب الفعل ، فانتفى الوجوب لتعذر حكمته .

لا يلزم من حصول المساواة فى أصل السقوط حصول المساواة مطلقا فى الثواب وغيره ، بل حصل التساوى فى أصل السقوط لأن الغريق إذا شيل من البحر يبقى التكليف بعد ذلك بنزول البحر لا فائدة فيه ، فلا تكليف حينئذ ، فيحصل التساوى فى أصل السقوط ، ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله إن فعله تقرباً .

قاعدة : الفعل على قسمين : منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس ، فان مصلحتها الخضوع لذى الجلال ، وهو متكرر بتكرر الصلاة ، ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كانقاذ الغريق ، فانه إذا شيل من البحر فالنازل بعد ذلك إلى البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة ، وكذلك إطعام الجائع ، وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار ، فالقسم الأول جعله الشرع على الأعيان تكثيرا للمصلحة ، والقسم الثانى على الكفاية لعدم الفائدة فى الأعيان .

هذه القاعدة هى سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الأعيان ، تكرار المصلحة وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذى يكون على الكفاية ، وما هو الذى يكون على الأعيان فى الشريعة ، غير أنه يشكل على هذه القاعدة صلاة الجنازة فإنها على الكفاية مع أن مصلحتها المغفرة للميت وذلك غير معلوم الحصول ، فينبغى أن يصلى

عليه أبدا ويكون على الأعيان ، بخلاف إنقاذ الغريق فإن مصلحته حصلت ويتعذر تكررها .

والجواب: أن مصلحة صلاة الجنازة حصول المغفرة ظنا ، وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء فى المرة الأولى لقوله تعالى « أدعونى أستجيب لكم (١) » ولأنه لا يحصل القطع بالغفران أبدا والشرع إنما يكلف بالمصالح التى يمكن تحصيلها قطعا أو ظنا . وهذا لا يمكن أن يحصل فيه القطع ، فلو لم يكن الظن كافياً لتعذر التكليف .

فوائد ثلاث : الأولى الكفاية والأعيان كما يتصوران فى الواجبات يتصوران فى المندوبات ، كالأذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالأموات من المندوبات ، فهذه على الكفاية وعلى الأعيان ، كالوتر والفجر وصيام الايام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف فى غير النسك والصدقات .

هذه مندوبات يكتفى فيها ببعض الناس ، كما اكتفى فى الواجبات بالبعض ، وقصدت بهذه الفائدة التنبيه على أن الندب يوصف بالكفاية ، وأكثر الناس إنما يتخيلون ذلك فى الفروض الواجبة ، فلذلك نبهت عليه .

الثانية: نقل صاحب الطراز وغيره أن اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط عنه الفرض يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجباً عليه ، وطرد غيره من العلماء فى سائر فروض الكفاية ، كمن يلحق بمجهزى الأموات من الاحياء وبالساعين فى تحصيل العلم من العلماء ، فان ذلك الطالب للعلم يقع فعله واجبا ، معللا لذلك بأن مصلحة الوجوب لم تتحقق ولم تحصل إلا بفعل الجميع ، فوجب أن يكون فعل الجميع واجباً ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم .

الوجوب يتبع المصلحة ، فإذا لم تحصل المصلحة بقى الخطاب بالوجوب ومن أوقع مصلحة الوجوب استحق ثواب الواجب ، والجميع موقع لمصلحة الوجوب، فوجب اشتراكهم فى ثواب الواجب ، والكلام حيث لم تتحقق المصلحة، أما من جاء بعد تحققها فلا .

---

(١) ٦٠ غافر .

الثالثة : الاشياء المأمور بها على الترتيب أو على البدل قد يحرم الجمع بينها ، كالمباح والميتة من المرتبات وتزويج المرأة من أحد الكفؤين من المشروع على سبيل البدل ، وقد يباح كالوضوء والتيمم من المرتبات والسترة بأحد الثوبين من باب البدل ، وقد تستحب كخصال الكفارة فى الظهار وخصال كفارة الحنث فيما يشرع على البدل .

المرتبات هى التى لا يجوز فعل الثانى إلا عند تعذر الأول حسا أو شرعا وذوات البدل هى التى يتخير المكلف بينها كثياب السترة وإباحة التيمم مع الوضوء ، إذ معناه صورة التيمم ، أما التيمم الشرعى المبيح للصلاة فلا تتصور حقيقته مع الوضوء ، لأنه حينئذ غير مشروع طهارة ، وإن أبيحت صورته ، وكفارة الظهار مرتبة، وكفارة حنث اليمين مخير فيها على البدل ، والكل يستحب الجمع بين خصالها من العتق والكسوة والإطعام والصيام ، لأنها مصالح وقربات تكثر وتجمع ، وإن كان بعضها إذا انفرد لا يجزىء فى المرتبات .

فرع : اختار القاضى عبد الوهاب أن الامر المعلق على الاسم يقتضى الاقتصار على أوله ، والزائد على ذلك إما مندوب او قساط .

هذه المسئلة مشهورة بالأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها ، قولان للعلماء ، وكثير من الفقهاء غلط فى تصويرها حتى خرّج عليها ماليس من فروعها ، ظانا أنه من فروعها ، فقال أبو الطاهر وغيره فى قول الفقهاء : التيمم إلى الكوعين أو إلى المرفقين أو إلى الإبطين ثلاثة أقوال أن ذلك يتخرج على هذه القاعدة ، هل يؤخذ بأوائل الأسماء فيقتصر على الكوع أو بأواخرها فيصل إلى الإبط ؟ ويجعلون كل ما هو من هذا الباب مخرّجا على هذه القاعدة ، وهذا باطل إجماعا ، ومنشأ الغلط إجراء أحكام الجزئيات على الأجزاء والتسوية بينهما ، ولا خلاف أن الحكم فى الكل لا يقتصر به على جزئه ، فلا تجزىء ركعة عن ركعتين فى الصبح ، ولا يوم عن شهر رمضان فى الصوم ونظائره كثيرة .

إنما معنى هذه القاعدة إذا علق الحكم على معنى كلى له محال كثيرة وجزئيات

متباينة فى العلو والدناءة والكثرة والقلة ، هل يقتصر بذلك الحكم على أدنى المراتب لتحقق المسمى بجملته فيه أو يسلك طريق الاحتياط فيقصد فى ذلك المعنى الكلى أعلى المراتب ؟ هذا موضع الخلاف ، ومثاله إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا ركعت فاطمئن راكعاً » فأمر بالطمأنينة ، فهل يكتفى بأدنى رتبة تصدق فيه الطمأنينة ، أو يقصد أعلاها ؟ وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « خللوا الشعر وأنقوا البشرة » يقتضى التدليك ، هل يقتصر على أدنى رتبة التدليك أو أعلاها ؟ فهذه صورة هذه القاعدة فى الجزئيات فى المحل لا فى الأجزاء ، ثم الفرق أن الجزء لا يستلزم الكل ، والجزئى يستلزم الكلى ، فلذلك أجزأ الثانى دون الأول ،فأدنى رتب الموالاة موالاة ، وليست الركعة ركعتين ، ولا اليوم شهراً .

وعبارة القاضى صحيحة فى قوله يقتضى الاقتصار على أوله ، أى أول رتبة ، فمن فهم أول أجزائه فقد غلط. وقوله : والزائد على ذلك إما مندوب أو ساقط ، فالمندوب كزيادة الطمأنينة ، والساقط كزيادة التدلك ، فإن الشرع لم يندب لزيادة التدلك كما ندب لزيادة الطمأنينة ، ووجب الاقتصار على أول الرتب جمعا بين الدال على الوجوب ، وأن الأصل براءة الذمة . كما أنه لو وجب عتق رقبة واقتصرنا على ما يسمى رقبة أجزأ وإن كانت أدنى الرقاب ، ولا يجب علينا أن نعتق رقبة بألف دينار. فهذه صورة القاعدة ومدركها من حيث النظر .

الفصل السابع

فى وسيلته

وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب ، لتوقف الواجب عليه ، فالقيد الأول احترازا من أسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه ، فانها لا تجب إجماعا مع التوقف عليها ، وإنما الخلاف فيما تتوقف عليه الصحة بعد الوجوب ، والقيد الثانى احترازا من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وإرادته وقدرته بإيجاده ، ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك إجماعا .

وقالت الواقفية إن كانت الوسيلة سبب المأمور به وجبت وإلا فلا ، لم الوسيلة إما أن يتوقف عليها المقصد في ذاته أولا يتوقف · والأول إما شرعى كالصلاة على الطهارة ، أوعرفي كنصب السلم لصعود السطح ، أو عقلى كترك الاستدبار لفعل الاستقبال والثانى فجعله وسيله إما بسبب الاشتباه نحو إيجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية ، أو كاختلاط النجس بالطاهر والمذكاة بالميتة والمنكوحة بالأخت ، أو لتيقن الاستيفاء كغسل جزء من الرأس مع الوجه ، أو إمساك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم ·

أجمع المسلمون على أن مايتوقف الوجوب عليه من سبب أو شرط أوانتفاء مانع لا يجب تحصيله إجماعا ، فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا يجب تحصيله إجماعا وإلا فإنه يتوقف عليها وجوب الصوم ، ولايجب الإقامة لأجله إجماعا وكالدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة إجماعا ، فكل مايتوقف عليه الوجوب لايجب تحصيله إجماعا .

وإنما النزاع فيما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب فقيل يجب لتوقف الواجب عليه ،وقيل لايجب لأن الأمر ما اقتضى إلا تحصيل المقصد ، أما الوسيلة فلا . ولأنه إذا ترك المقصد كصلاة الجمعة أو الحج فإنه يعاقب عليه ، أما المشى إلى الجمعة أو الحج فلم يدل دليل على أنه يعاقب عليه مع عقابه على المقصد ، وإذا لم يستحق عقابا عليه لم يكن واجبا ، لأن استحقاق العقاب من خصائص الوجوب ، فمعنى قولنا مطلقا ، أى أطلق الوجوب فيه فيصير معنى الكلام الواجب المطلق إيجابه ، ففرق بين قول السيد لعبده اصعد السطح ، وبين قوله إذا نصب السلم اصعد السطح ، فالأول : مطلق فى إيجابه فهو موضع الخلاف والثانى : مقيد فى إيجابه فلا يجب تحصيل الشرط فيه إجماعا .

وأما قولنا إذا كان مقدورا فاحتراز عن المعجوز عنه ، فإنه لايجب بناء على نفى التكليف بمالا يطاق وإن كنا نجوزه ، ومن الشروط المعجوز عنها تعلق صفات الله تعالى بفعل العبد ، فإن العبد من المحال أن يصلى حتى يقدر الله تعالى له أن يصلى ،

ويعلم أنه يصلى ، ويخلق له حركات الصلاة وسكناتها ، فتعلق هذه الصفات شرط فى إيقاع الواجب ، ولا يمكن إيجابها على العبد لعجزه عن التصرف فى صفات الله تعالى ، وأما وجه الفرق بين الأسباب فتجب وغيرها من الشروط وانتفاء الموانع فلا تجب عند الواقفية ، فلأن السبب يلزم من وجوده الوجود ، بخلاف الشرط ، وعدم المانع لايلزم منهما وجود الواجب كما تقدم بيانه فيما يتوقف عليه الأحكام فإذا أوجبوا تحصيل السبب فقد أوجبوا وجـــود مايلزم منه وجود الواجب ، بخلاف ذينك .

وقولى فى المتوقف عليه شرعا ، كالصلاة مع الطهارة أريد كما قال إمام الحرمين أنه إذا تقرر أن الطهارة شرط ، ثم ورد الأمر بعد ذلك بصلاة ركعتين ، فإنه تجب الطهارة ، أما من غير هذا الوجه فلا ، فلو قال الله تعالى: صلوا ابتداء، صلينا بغير وضوء حتى يدل دليل على اشتراط الطهارة ، وإيجاب خمس صلوات لأجل صلاة أنسيها مجهولة العين فيها ، فماذاك لتوقف الصلاة فى ذاتها على أربعة تضاف إليها : بل لعلة الاشتباه ، بخلاف السلم فى صعود السطح ، هو متوقف عليه فى ذاته عادة ، وكذلك بقية النظائر إنما حصل التوقف فيها لأمر غير الذات من أمور خارجة .

الفصل الثامن

فى خطاب الـــكفار

أجمعت الأمـــة على أنهم مخاطبون بالايمان ، واختلفوا فى خطابهم بالفروع ، قال الباجى وظاهر مذهب مالك خطابهم بها خلافا لجمهور الحنفية وأبى حامد الاسفرايني ، لقوله تعالى حكاية عنهم « قالوا لم نك من المصلين»(١) ولأن العمومات تتناولهم ، وقيل مخاطبون بالنواهى دون

(١) ٤٣ المدثر .

الأوامر ، وفائدة الخلاف ،ترجع إلى مضاعفة العذاب فى الآخرة،وعينه الامام، أو إلى غير ذلك ، وبسطه فى غير هذا الكتاب .

فى خطاب الكفار بالفروع ثلاثة أقوال ، ثالثها : الفرق بين النواهى والأوامر كما تقدم ، وسبب الخلاف يحتمل أن يكون عند من منع أن التقرب بالفعل فرع اعتقاد صدق المخبر بالتكليف به ، ومن لم يصدق تعذر عليه أن يتقرب، فلا يكلف بالتقرب ، وعلى هذا المدرك تكون هذه المسئلة من فروع مسئلة منع التكليف بما لا يطاق ، ويحتمل أن يكون المدرك إنما هو أن الله تعالى لا يقبل الفروع منهم لأجل كفرهم ، فلا يكلفهم بها ، لأن الله تعالى لا يقبلها، والاحتمال الأول هو الظاهر من احتجاجات العلماء فى هذه المسئلة ومن أقوالهم ، ومنه يظهر سر الفرق بين النواهى والأوامر .

فإن النواهى يخرج المكلف عن عهدتها بمجرد تركها ، وإن لم يشعر بها فضلا عن القصد إليها ، فإذا لم يعتقد التكليف وترك خرج عن عهدة العقوبة .

وأما الأمر فلا يخرج عن عهدته حتى يعتقد وجوبه ،وهذا أيضا سر إلزام القائل بعدم التكليف أن الدهرى مكلف بالإيمان بالرسول عليه الصلاة والسلام ، وذلك متعذر عليه حتى يعتقد وجود الصانع ، وأن المحدث مكلف بالصلاة حالة الحدث مع تعذرها فى تلك الحالة ، فإلزام هذين المتعذرين لمن نفى التكليف يقتضى أن مدرك العدم إنما هو التعذر ، وإذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل ، لأن الكفار أربعة أقسام : منهم من كفر بظاهره وباطنه كجمهور الحربيين ، ومنهم من آمن بظاهره وباطنه وكفر بعدم الإذعان للفروع ، كما يحكى عن أبى طالب أنه كان يقول إنى لأعلم ماتقوله - ياابن أخى - لحق ، ولولا أنى أخاف أن يعيرنى نساء قريش على المغازل لاتبعتك ، وفى شعره يقول :

لقد علموا أن ابننا لا مُكذَّب ... لدينا ولا يعزى لقول الأباطل

فهذا تصريح باللسان واعتقاد بالجنان ، غير أنه لم يذعن ، وكذلك من يقول من الكفار : إنى لأعلم أن دين الإسلام حق ولكنى أخاف من الإسلام فوات منصب

او ميراث ، فهو معترف بلسانه وجنانه . وكافر بباطنه دون ظاهره وهو المنافق . وكافر بظاهره دون باطنه وهو المعاند كأحبار اليهود الذين قال الله تعالى فيهم وفي نظائرهم « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم[1] » .

إذا تقررت هذه الاقسام الأربعة فن آمن بظاهره وباطنه منهم ، أو بظاهره فقط ، معتقد صدق التكليف فالتعذر في حقه ساقط ، وكذلك من كان كفره بالفعل كالقي المصحف في القاذورات أو باني كنيسة مريداً للكفر فيها ، أو كان كفره بجحده آية من كتاب الله تعالى فقط ، أو بجحد سليمان النبي عليه الصلاة والسلام فقط ، فإن هؤلاء كلهم يعتقدون صحة الفروع ، فلا يتعذر منهم التقرب بالفروع فلا يتجه التعليل بتعذر التقرب، ثم إذا فرعنا أيضا على الفريق الذى كفره بظاهره وباطنه ، فلا يتم المقصود أيضا ، لأن من الفروع ما اجتمعت الشرائع عليه نحو الكليات الخمس : حفظ الدماء والأعراض والأنساب والعقول والأموال ، وأنواع الإحسان كإطعام الجوعان وكسوة العريان ، وغير ذلك مما لم تختلف فيه الشرائع ، فيصح منه التقرب به عادة ، بناء على اعتقاده إياه من دينه وإن كفر بديننا ، فهذا وجه الإشكال في هذه المسئلة .

وأما حجة الخطاب من حيث الجملة فقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت »[2] وهو عام فيتناول الكافر : الأمر بالحج ، وإذا تناوله الأمر تناوله النهى ، لأن كل من قال بالأمر قال بالنهى ، بخلاف العكس ، وكقوله تعالى « وويل للمشركين ، الذين لا يؤتون الزكاة» وكقوله تعالى ، « والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ، ومن يفعل ذلك يلق أثاما »[3] فقوله تعالى : ومن يفعل ذلك ، يتناول جميع ما تقدم ، فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما كما يعاقب على دعوى الإله مع الله تعالى ، ولولا أن الكافر مخاطب بفروع الشرائع وإلا لما انتظم هذا الكلام .

---

(١) ١٤ النمل .

(٢) ٩٧ آل عمران .

(٣) ٦٨ الفرقان .

وحجة عدم الخطاب أنه لو أمر بالفروع لأمر بها إما حالة الكفر وهو خلاف الإجماع فإن الأمة مجمعة على أنه لايقال صل وأنت كافر ، وإما بعد الكفر، وهو أيضا خلاف الإجماع لقوله عليه الصلاة والسلام « الإسلام يجبُّ ماقبله » .

وجواب هذه النكتة أن زمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به ، كما نقول المحدث مأمور بالصلاة إجماعا ومعناه أن زمن الحدث ظرف للخطاب بالصلاة والتكليف بها لا لإيقاع الصلاة ، فلا نقول له صل وأنت محدث ، بل يجب عليك أن تزيل الحدث وتصلى ، وأنت الآن مكلف بذلك ، كذلك نقول للكافر أنت الآن مكلف بإزالة الكفر ثم إيقاع الفروع ، لا أنك مكلف بإيقاع الفروع فى زمن الكفر : فزمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به ، فقوله أما أن يكلف حالة الكفر أو بعده ، قلنا حالة الكفر قوله لا يصح منه، قلنا لم ندّع أن ذلك الزمان ظرف لإيقاع المكلف به حتى نلزم صحته ، أو نقول بعده على سبيل التسليم . والحديث حجة على الخصم ، لأن الجب القطع ، وإنما يقطع ماهو متصل ، فهذا يدل على أنه لولا القاطع اتصل التكليف فبقى التكليف مستمرا

وأما قولى: فائدة الخلاف ترجع إلى مضاعفة العذاب فى الآخرة ، وعيّنه الإمام أو إلى غير ذلك ، فمعناه أن الإمام فخر الدين أجاب عن هذه النكتة المتقدمة بأن فائدة التكليف إنما هو مضاعفة العذاب فى الآخرة لا الوجوب قبل ولا بعد ، واكتفى بهذا الجواب ، وهو لايتم له بسبب أن العقاب فى الدار الآخرة إنما يتضاعف ويعذب الكافر عذابين. أحدهما : وهو الأعظم لأجل الكفر ، والثانى للفروع ، إذا قلنا بتقدم التكليف فى الدنيا ، أما عقابه فى الآخرة من غير تقديم تكليف فغير معقول، فإذا تعين تقدم التكليف فيتعين أن نختار أحد القسمين ، وهو إما حالة الكفر أو بعد ؛ ويذكر الجواب مفصلا محررا كما تقدم ، فظهر أن جوابه - رحمه الله - غير تام .

وأما أن فائدة الخلاف ترجع إلى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرت وجوها كثيرة فى شرح المحصول،وأذكر منها ههنا نبذا أحدها تيسير الإسلام عليه ، فإنه إذا كان مخاطبا وهو خير النفس بفعل الخيرات من الصدقات وأنواع البر وغيرها

كان ذلك سببا فى تيسير إسلامه استنباطا من قوله عليه الصلاة والسلام «إن المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه » فيناسب أن يختم للكافر بالإيمان بسبب كثرة إحسانه وحسناته ، وإن أجمعنا على أنه لا يثاب عليها فى الآخرة إلا أنه ورد الحديث الصحيح ، أنه يطعم بها فى الدنيا، ولم يرد دليل على أنها لا تكون سببا لتيسير الإسلام فبقى استنباطه لا مانع منه. وثانيها : الترغيب فى الإسلام ، فإنه إذا كان كثير القتل والفتك والفساد وقيل إن الإسلام من شرفه أن يهدم جميع آثام هذه الأفعال كان ذلك أوقع فى نفسه ، من قولنا إن الإسلام لا ينهض إلا بالكفر وحده. ثالثها: تخفيف العذاب فى الدار الآخرة؛ فإن الدليل ما دل إلا على تخليد الكافر فى العذاب وأما مقداره فى الكمية فالتفاوت واقع فيه قطعا ، ولذلك قال تعالى « إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار »(١) واليهود أسفل من النصارى كما جاء فى الحديث الصحيح من ترتيب طبقات النار ـ أجارنا الله منها ـ فإذا قلنا هو مخاطب وفعل ذلك كان سببا لتخفيف العذاب عنه مع الخلود ، فهذه فوائد تظهر من ثمرة الخلاف فى كونهم مخاطَبين .

فائدة : قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص الخلاف فى هذه المسئلة فى فصلين: أحدهما أن العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله للمسلم ؟ خلاف كما جرى فى صلاحية العموم للعبد ، الفصل الثانى: أنهم هل يتناولهم التكليف بالفروع أم لا؟ فقال: منهم من فرق بين المرتد فيخاطب، وبين غير المرتد فلا يخاطب، فيتحصل من نقله ونقل الإمام فخر الدين فى المسئلة أربعة أقول . ثالثها : الفرق بين النواهى وغيرها ، ورابعها الفرق بين المرتد وغيره ، ومر بى فى بعض الكتب ـ لست أذكره الآن ـ أن الكفار وإن كانوا مخاطبين بفروع الشريعة ، فالجهاد خاص بالمؤمنين ، لم يخاطب الله تعالى بوجوب الجهاد كافرا ، وهو متجه أن يكون وجوب الجهاد مستثنى من الفروع لعدم حصول مصلحته من الكافر، أو يقال إن الله تعالى حيث ذكر الجهاد لم يذكر صيغة يندرج فيها الكفار ، بل «يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين(٢) »ويا أيها

---

(١) ١٤٥ النساء .

(٢) ٧٣ التوبة .

الذين آمنوا فقط ويمكن أن يقال: لنا عمومات تتناولهم كقوله تعالى «يا أيها الناس اتقوا ربكم»[1] والتقوى يندرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه»[2] ومن جملة ما أتى به الجهاد، وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكافر فيها، وأما حصول المصلحة منه. فجوابه: أنا لم نكلفه بالجهاد وهو كافر، بل كلف بأن يسلم ثم يجاهد، كما قلنا فى الصلاة؛ فإذا لم يسلم عوقب فى الآخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع.

* * *

(١) ١ النساء.

(٢) ٧ الحشر.

الباب الخامس

فى النواهى

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

فى مسماه

وهو عندنا للتحريم وفيه من الخلاف ماسبق فى الأمر .

نظير تلك المذاهب السبعة ههنا أن نقول إنه موضوع : للتحريم ، للكراهة ، للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترك ، اللفظ مشترك بينهما، هو موضوع لأحدهما لايعلم بعينه ، موضوع للإباحة ، الوقف . فهذه سبعة مذاهب فى الأمر والنهى ، وحكى القاضى عبد الوهاب فى الملخص أن من العلماء من فرق بين النهى فحمله على التحريم ، وبين الأمر فحمله على الندب ، لأن عناية العقلاء وصاحب الشرع بدرء المفاسد أشد من عنايتهم بالمصالح ، والنهى يعتمد المفاسد ، والأمر يعتمد المصالح ؛ فإذا جمعت البابين قلت ثمانية أقوال ، الثامن الفرق بين الأوامر والنواهى .

واختلف العلماء فى إفادته التكرار وهو المشهور من مذاهب العلماء، وعلى القول بعدم إفادته وهو مذهب الامام فخر الدين لايفيد الفور عنده .

قال القاضى عبد الوهاب : واختلف فى النهى المعلق بما يتكرر ، فمن قال إن

النهى لايقتضى بمجرده الدوام والتكرار ، قال به أيضا إذا علق بما يتكرر ، وقيل يتكرر ، قال وهو آكد من مطلقه ، وهو الصحيح . بخلاف الأمر .

قلت للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يوما إن القائل بأن النهى لايقتضى التكرار يلزمه أن لايوجد عاص البتة فى الدنيا بنهى ، وذلك أن النهى عنده لايقتضى إلا مطلق الترك كما أن الأمر لايقتضى إلا مطلق الفعل ، فكما يخرج عن عهدة الأمر فعل مافى زمن ما ، كذلك يخرج عن عهدة النهى بمطلق الترك فى زمن ما ، وأشد الناس عصيانا وفسوقا لابد أن يترك تلك المعصية فى زمن ما فيخرج عن عهدة النهى بذلك الزمن الفرد ، فلا يكون عاصيا أبدا ، وما رأينا أحدا فى العالم واظب على معصية فلم يفتر عنها إلى أن مات ، بل لابد من فترات ولو لضرورات الحياة من النوم والاغتذاء وغير ذلك ، فلزم السؤال .

قال لى — رحمه الله — هذه المسئلة تتخرج على قاعدة ، وهى أن القاعدة إنه قد يكون عام فى مطلق ، نحو أكرم الناس كلهم فى يوم ، أو مطلق فى عام نحو أكرم زيدا فى جميع الأيام ، أو عام فى عام نحو أكرم الناس فى جميع الأيام ، أو مطلق فى مطلق نحو أكرم رجلا فى يوم ، إذا تقررت هذه القاعدة فالقائل بأن النهى يقتضى التكرار يقول هو عموم فى عموم أمر بجميع التروك فى جميع الأزمان ، والذى يقول النهى لايقتضى التكرار يقول المطلوب ترك واحد فى جميع الأزمان [فهو مطلق فى عام][1] فلا يجوز أن يلابس المنهى عنه فى زمن ما فيتحقق العصيان حينئذ بملابسة المنهى متى وقعت ، فهذه صورة هذه المسئلة .

ثم بعد وفاته — رحمه الله — رأيت أن هذا الجواب لايتم لوجهين .

أحدهما : أن هذا التقدير يقتضى أن لايتحقق مذهب القائل أنه يقتضى التكرار بسبب أن القائل بالتكرار لايمكن أن يقول يجمع بين تركين فى زمن

---

(١) ساقطة من المطبوعة .

واحد ، لأن الجمع بين المثلين محال ، بل يقول : إن الثابت فى كل زمان إنما هو ترك واحد ، وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ : فإن المطلق إذا عممناه فى الأزمان لابد أن يحصل فى كل زمن فرد غير الفرد الحاصل فى الزمن الآخر ، فهى أمثال تتوالى ، فلا يبقى إلا مذهب واحد ، فلا يتحقق المذهبان .

وثانيهما : أن القائلين بعدم التكرار قالوا فى حجتهم إنه ورد للتكرار كالسرقة والزنا ونحوهما ، وورد أيضا لعدم التكرار كقول الطبيب للمريض لاتأكل اللحم ولا تفصد ، أى فى هذا الزمان ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق الترك ، وهذا يدل منهم على أنهم لايستوعبون الأزمنة بمطلق الترك ، لأن المشترك بين بعض الأزمنة المعينة والتكرار يجب أن يكون أقل من ذلك البعض المعين حتى يصدق بدونه ، وأعظم أحواله أن يكون مساويا لأحد القسمين ، وهو ذلك البعض المعين ، فتفسير الشيخ - رحمه الله تعالى - لاينطبق على مذهبهم بمقتضى حجتهم وظواهر ألفاظهم .

والذى أراه فى دفع هذا الإشكال العظيم أن نقول مطلق الترك مشترك بين جميع الأقسام ولنا أخص منه ، وهو مشترك أيضا ، وهو مطلق الترك بقيد كونه لايقع إلا فى أحد هذين النوعين ، فكونه بقيد لايتعدى النوعين ، وهو إما التكرار أو الزمن المعين ، كما فى مثال الطبيب ، فوجب كون هذا المشترك أخص من مطلق الترك . والقاعدة : أن كل مشترك ليس له إلا نوعان ، إذا فقد أحدهما تعين الآخر ، كالعدد ليس له إلا الزوج والفرد ، فإذا تعذر الزوج تعين الفرد ، أو الفرد تعين الزوج ، كذلك هنا إذا فرعنا على عدم إفادته التكرار يكون موضوعا لهذا المشترك الخاص بهذين النوعين ، لا أنه موضوع لمطلق الترك ، وحينئذ تصح جميع هذه المباحث ، ويذهب الإشكال بأن نقول إن وجد دليل يدل على وقت معين كان التكليف خاصا به ، ومتى خالف فيه عصى ، ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الآخر بدليل يعينه ، وحينئذ يتعين استغراق الأزمنة ، فيعصى بملابسة المنهى عنه فى أى زمان كان ، وإذا عرى عن دليل على هذا وعلى النوع الآخر كان محتاجا

للبيان ، ويجب تعجيل البيان قبل وقت العمل ، فصح المذهب وتحقق العصيان من كل عاص فى العالم ، وانتظم الاستدلال الذى قالوه من مثال الطبيب والمنجم ، كما قالوا بقول المنجم : لاتخرج إلى الصحراء ، ولاتفصل جديدا ، أى فى هذا اليوم ، واندفعت الإشكالات كلها .

وإذا فرّعنا على التكرار اقتضى الفور قطعا ، لأن الزمن الحاضر يندرج فى التكرار ، وإن فرعنا على عدم التكرار لايتعين اقتضاؤه للفور فيجرى فيه قولان. فقيل يتعين الترك بذلك المعين فى الزمن الحاضر ، وقيل لايتعين إلا بدليل منفصل، وهو موضع مشكل جدا فتأمله .

حجة القائلين بالتكرار أن النهى يعتمد المفاسد، واجتناب المفسدة إنما يحصل إذا اجتنبها دائما ، كما إذا قلت لولدك لاتقرب الأسد فمقصوده لايحصل إلا بالاجتناب دائما ، ولأن النهى منع من إدخال الماهية فى الوجود ، وذلك إنما يتحقق إذا امتنع منها دائما ، ولأنه يصح استثناء أى زمان شاء ، والاستثناء عبارة عما لولاه لاندرج المستثنى فى الحكم ، فيندرج جميع الأزمنة فى الحكم وهو المطلوب.

وأما حجة عدم التكرار فقد تقدمت .

ومتعلقه فعل ضد المنهى عنه ، لأن العدم غير مقدور ، وعن أبى هاشم عدم المنهى عنه .

منشأ الخلاف فى هذه المسئلة النظر إلى صورة اللفظ وليس فيه إلا العدم ،فإذا قال له لاتتحرك فعدم الحركة هو متعلق النهى عند أبى هاشم ، أو يلاحظ أن الطلب إنما وضع لما هو مقدور ، فما ليس بمقدور ، لايطلب عدمه ، فلا يقال للنازل من شاهق لاتصعد إلى فوق فإن الصعود غير مقدور ، فلا ينهى عنه ، والعدم نفى صرف ، فلا يكون مقدوراً ، لأن القدرة لابد لها من أثر وجودى ، فلا فرق بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا إلا فى العبارة ، وإذا لم يمكن جعل العدم أثرا لا يكون العدم مقدورا فلا يتعلق به الطلب ، فيتعين تعلق الطلب بالضد ، وإذا قال له لاتتحرك فمعناه اسكن ، فملاحظة المعنى مدرك الجمهور ، وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك

أبى هاشم ، والمعنى أتم اعتبارا من صورة اللفظ . احتج أبو هاشم بأن من دعاه الداعى إلى القتل فلم يفعل أجمع العقلاء على مدحه ، وتعليل ذلك المدح بأنه لم يفعل ، ولا يذكرون الضد . جوابه : أنهم إنما يمدحون بما هو من صنعه ، والعدم الصرف ليس من صنعه، فلا يمدحونه به .

سؤال : ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهى عن الشىء أمر بضده ، فإن هذا هو كقولكم متعلق النهى ضد المنهى عنه ؟

جوابه : أن الأمر والنهى متعلِّقان - بكسر اللام - والمنهى وضده متعلَّقان - بفتح اللام - فإذا قلنا النهى عن الشىء أمر بضده هو بحث فى المتعلِّقات - بكسر اللام - ، هل هو ذاك أو غيره ، ثم إذا تقرر بيننا شىء من المتعلِّقات بكسر اللام من اتحاد أو تعدد أمكننا بعد ذلك أن نختلف فى المتعلَّقات — بفتح اللام — هل المتعلق نفس العدم أو الضد ، فهذه مسئلة أخرى وليست عين المسئلة الأولى ، فهذا هو الفرق .

الفصل الثانى

فى أقسامه

وإذا تعلق بأشياء فاما على الجمع نحو الخمر والخنزير ، وإما عن الجمع نحو الأختين ، أو على البدل مثل إن فعلت ذا فلا تفعل ذاك كنكاح الأم بعد ابنتها ، أو على البدل كجعل الصلاة بدلا عن الصوم .

المعنى بالنهى على الجمع ، أى على الجمع فى النهى ، أى كل واحد منهما منهى عنه ، ومعنى النهى عن الجمع أن متعلق النهى هو الجمع بينهما ، وكل واحد منهما ليس منهيا عنه ، كالأختين فإن كل واحدة منهما فى نفسها ليست محرمة ، بل المحرم هو الجمع فقط ، ونظير هذين قول النحاة تقول العرب: لاتأكل السمك ،وتشرب

اللبن فيه ثلاثة أوجه إن جزمنا الفعلين (تأكل وتشرب) كان كل واحد منهما متعلق النهى، وإن نصبنا الثانى وجزمنا الأول كان متعلق النهى هو الجمع بينهما فقط وكل واحد منهما غير منهى عنه ، وإن جزمنا الأول ورفعنا الثانى كان الأول هو متعلق النهى فقط فى حال ملابسة الثانى ، أى لا تأكل السمك فى حالة شربك اللبن ، فالحال ليس منهيا عنها ، فإذا قلت لا تسافر والبحر هائج ، ولا تصل والشمس طالعة ، فلست تنهى عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس ، بل عن الأول فقط ، كذلك ههنا ، فتختلف المعانى باختلاف رفع الثانى ونصبه وجزمه، والأول فى الأحوال الثلاثة مجزوم ، والنهى على البدل يرجع إلى النهى عن الجمع ، فإن معنى قولنا إن فعلت ذا فلا تفعل ذاك ، أن الجمع بينهما محرم . والنهى عن البدل له صورتان : أن تجعل غير الواجب بدلا عن الواجب ، كجعل التصدق بدرهم بدلا عن الصلاة ، وأن تجعل بعض الواجب بدلا عن كله ؛ كجعل ركعة بدلا عن ركعتين .

الفصل الثالث

فى لازمه

هو عندنا يقتضى الفساد خلافا لأكثر الشافعية والقاضى أبى بكر منا ، وفرق أبو الحسين البصرى والامام بين العبادات فيقتضى وبين المعاملات فلا يقتضى ، لنا أن النهى إنما يكون لدرء المفسدة الكائنة فى المنهى عنه ، والمتضمن للمفسدة فاسد ، ومعنى الفساد فى العبادات وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها وفى المعاملات عدم ترتب آثارها عليها ، إلا أن يتصل بها مايقرر آثارها على أصولنا فى البيع وغيره، وقال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن لايدل على الفساد مطلقا ويدل على الصحة لاستحالة النهى عن المستحيل .

هذا الفصل فى آثار النهى ، وأثر الشىء لازم له ، فلذلك قال فى لازمه ،

ويتحصل فى اقتضائه للفساد أربعة مذاهب : يقتضى الفساد ، لا يقتضيه ، الفرق بين المعاملات والعبادات ، يفيد الفساد على وجه تثبت معه شبهة الملك وهو مذهب مالك.

حجة اقتضائه للفساد مطلقا أما فى العبادات فلأنه أتى بالمنهى عنه ، والمنهى عنه غير المأمور به ؛ فلم يأت بالمأمور به ، ومن لم يأت بالمأمور به بقى فى عهدة التكليف ، وهو المعنى بقولنا : النهى يقتضى الفساد فى العبادات ، وأما فى المعاملات فلأن النهى يعتمد وجود المفسدة الخالصة أو الراجحة فى المنهى عنه ، فلو ثبت الملك والإذن فى التصرف لكان ذلك تقريرا لتلك المفسدة ، والمفسدة لا ينبغى أن تقرر ، وإلا لما ورد النهى عنها ، والمقدر ورود النهى عنها ، هذا خلف ، وقياسا على العبادات .

حجة عدم اقتضائه مطلقاً ، أما فى العبادات فإنه لا تنافى بين قول صاحب الشرع نهيتك عن الصلاة فى الدار المغصوبة ، وإذا أتيت بها جعلتها سببا لبراءة ذمتك ، كما حكى فيها الإجماع ، وعن الوضوء بالماء المغصوب ، والصلاة فى الثوب المغصوب ، والحج بالمال المغصوب ، وإذا أتيت بهذه العبادات جعلتها سبباً لبراءة ذمتك ، فإن مصالح العبادات حاصلة فى تلك الصور ، وإنما قارنتها مفسدة ، ومعتمد البراءة حصول المصلحة لا عدم مقارنة المفسدة ، لأنه لو أعطاه دينه وضربه لم يقدح ذلك فى براءة الذمة من الدين ، ولا فى مصلحة الدراهم المأخوذة .

وأما الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه فقد طرد أصله وأبطل العبادات فى هذه الصور كلها ، فيتعذر القياس معه ، ويبقى الاستدلال بحصول المصلحة . وأما فى المعاملات فلأن الأسباب الشرعية ليس من شرط إفادتها للملك أن تكون مشروعة فى نفسها ، فالسرقة محرمة ، وهى سبب القطع والغرم وسقوط العدالة وغير ذلك ، وكذلك الزنا والحرابة والقذف محرمات . وهى أسباب لأحكام إجماعا ، وكذلك الطلاق فى زمن الحيض حرام ، ويترتب عليه أثره الذى هو إزالة العصمة ، فقد يكون السبب حراما ، وقد يكون واجباً كالزواج فى حق من وجب عليه ، ويكون ذلك سببا لوجوب النفقة وغيرها ، والإعتاق الواجب سبب للولاء وغيره ، وقد

يكون مندوبا كالزواج المندوب والعتق المندوب ، وقد يكون مباحا كالزواج المباح، وقد يكون مكروها كالزواج المكروه . فقواعد الشريعة تشهد أنه ليس من شرط السبب أن يكون مشروعا ولا مساويا لمسببه فى الحكم، بل يكون السبب حراما والمترتب عليه واجبا .

وبهذا يظهر بطلان التشنيع على المالكية حيث جعلوا ترك السنة فى الصلاة سببا لوجوب السجود ، فقيل لهم كيف يكون ترك المندوب سبب الوجوب ، وكيف يكون الفرع أقوى من أصله وجوابهم ما تقدم .

حجة الفرق: أن البراءة تعتمد الإتيان بالمأمور به ولم يأت به ، فتبقى العهدة ، وإذا كان المندوب لا يجزىء عن العبادة الواجبة فأولى المحرم ، فلو صلى ألف ركعة ما نابت له عن صلاة الصبح ، وأما المعاملات فهى أسباب ، والسبب ليس من شرطه أن يكون مأمورا به، حجة شبهة الملك مراعاة الخلاف ، وأما مايتصل به على أصولنا فلأن البيع المحرم إذا اتصل به عندنا أحد أمور أربعة تقرر الملك فيه بالقيمة : وهو تغير الأسواق أو تغير العين أو هلاكها ، أو تعلق حق الغير بها . على تفصيل مذكور فى كتب الفقه .

وأما قول أبى حنيفة فى الصحة فحجته أن الصحة لو كانت مفقودة لامتنع النهى، لأنه لايقال للأعمى لاتبصر ،ولا للزمن لاتطير ، وماذاك إلا لعدم صحة ذلك منهما، فدل على أن النهى يدل على حصول الصحة ، والصحة عبارة عن ترتب الملك والآثار والمكنة من التصرفات ، فلهذه القاعدة قالوا إنه إذا باع درهما بدرهمين أو غيره من الربويات متفاضلا حصل الملك فى أحد الدرهمين ورد الدرهم الزائد ، وكذلك إذا اشترى أمة شراء فاسدا يجوز له وطئها ابتداء ، ويجوز له أكل الطعام وغير ذلك مما اشتراه شراء فاسدا ، بناء على حصول الصحة المفسرة بالإذن فى التصرف .

قاعدة : الصحة ثلاثة أقسام : صحة عقلية ، وهو إمكان الشىء وقبوله للوجود والعدم فى نظر العقل ، كإمكان العالم والأجسام والأعراض ، وصحة عادية كالمشى

أماما ويمينا وشمالا دون الصعود فى الهواء . وصحة شرعية وهو الإذن الشرعى فى جواز الإقدام على الفعل ، وهو يشمل الأحكام الشرعية إلا التحريم ، فلا إذن فيه ، والأربعة الباقية فيها الإذن .

إذا تقررت هذه القاعدة فالنزاع مع الحنفية إنما هو فى الصحة الشرعية ، وهى الإذن فى جواز الاقدام ، واستدلوا بحديث الأعمى والمقعد ، وذلك إنما يوجب اشتراك الصحة العادية وهى مجمع عليها ، اتفق الناس على أنه ليس فى الشريعة منهى عنه ، ولا مأمور به ، ولا مشروع على الإطلاق إلا وفيه الصحة العادية ، وكذلك حصل الاتفاق أيضا على أن اللغة لم يقع فيها طلب وجود ولاعدم إلا فيما يصح عادة ، وإن جوزنا تكليف مالا يطاق فذلك بحسب مايجوز على الله تعالى لا بحسب مايجوز فى اللغة ، فاللغات موضع إجماع ؛ فعلى هذا دليلهم لايمس صورة النزاع .

قال الإمام فخر الدين — رحمه الله : سلمنا أن دليلكم يدل على الصحة الشرعية لكن تلك الصحة متقدمة على النهى لامتأخرة عنه . وتقرير ذلك أن الموكل إذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه السلعة التى وكلتك على بيعها ، فيكون هذا النهى عزلا له ونسخا لتلك الصحة السابقة ، وكذلك الخلائق وكلاء الله فى أرضه ، لقوله تعالى « ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون »(١) ، وقوله تعالى « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (٢) وإذا ورد النهى بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة ، وأنتم تطلقون على أنه يدل على صحة لاحقة حتى تثبتون الملك فى عقود لوبا بناء على النهى .

تنبيه : قال مالك والشافعى وابن حنبل : إن النهى يدل على الفساد ، وقال أبو حنيفة هو يدل على الصحة فالكل طردوا أصولهم إلا مالكا . فقال أبو حنيفة يجوز التصرف فى المبيع بيعا فاسدا ابتداء وهذا هو الصحة . وقال الشافعى ، ومن وافقه: إن الملك لايثبت أصلا ولو تداولته الأملاك وهذا هو الفساد . وقال مالك

---

(١) ١٣٩ الأعراف .
(٢) ٧ الحديد .

بالفساد فى حالة عدم الأمور الأربعة المتقدم ذكرها وبعدمه، وتقرر الملك إذا طرأ أحدها، فلم يطرد أصله .

ويقضى الأمر بضد من أضداد المنهى عنه .

قد تقدم أن النهى أمر بأحد الأضداد، والأمر بالشىء نهى عن جميع الأضداد، كقوله اجلس فى البيت، فإنه نهى عن الجلوس فى السوق والحمام وجميع البقاع، وكقوله لاتجلس فى البيت، أمر بالجلوس فى أحد المواضع، أما جميع المواضع المضادة للبيت فلا ؛ لأنه نهى .

* * *

الباب السادس
في العمومات
وفيه سبعة فصول

الفصل الأول
في أدوات العموم

وهي نحو عشرين صيغة، قال الامام وهي إما أن تكون موضوعة للعموم بذاتها نحو كل، أو بلفظ يضاف إليها كالنفي ولام التعريف والاضافة وفيه نظر.

قد تقدم في الباب الأول حد صيغة العموم والكلام عليها تحريرا وإشكالا وجوابا، وأما تقسيم الإمام فخر الدين إياها إلى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل، وجميع، ومن، وما، وإلى مالا يفيد العموم إلا بلفظ يضاف إليها نحو النفي، كقولنا لا رجل في الدار، فإنه لولا النفي لم يبق إلا مطلق النكرة، وهي لا تفيد العموم بنفسها، أو لام التعريف نحو « اقتلوا المشركين »(١) فإنه لولا لام التعريف لم يبق إلا الجمع المنكر، وهو لا يفيد العموم، أو الإضافة نحو عبيدي أحرار، فلولا الإضافة لم يحصل العموم، ولم يعم العتق، بل كان يلزمه عتق ثلاثة أعبد فقط، هذا معنى كلامه.

ومعنى قولي فيه نظر أن: من، وما، أيضا لا يفيدان العموم إلا بإضافة لفظ آخر يضاف إليهما، وهي الصلة في الخبرية، نحو رأيت من في الدار، أو لفظ هو شرط نحو من دخل داري فله درهم، أو لفظ مستفهم عنه نحو من عندك، فلو نطقنا: بمن

---

(١) ٥ التوبة.

وما ، وحدهما لم يحصل عموم، بل قد يكون كل واحد منهما نكرة موصوفة أو غير ذلك ، وكذلك : كل ، وجميع ، لا بد من إضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه ، نحو كل رجل إنسان ، أو جميع العالم ممكن فتخصيصه المحتاج للفظ آخر بتلك الثلاثة لا يتجه .

فمنها: كل، وجميع، ومن ، وما، والمعرف باللام جمعا ومفردا، والذى، والتى ، وتثنيتهما ، وجمعهما ، وأى ، ومتى فى الزمان ، وأين وحيث فى المكان ، قاله القاضى عبد الوهاب ، واسم الجنس إذا أضيف ، والنكرة فى سياق النفى ، فهذه عندنا للعموم ، واختلف فى الفعل فى سياق النفى كقولك والله لا آكل ، فعند الشافعى للعموم فى المواكيل ، فله تخصيصه بنيته فى بعضها ، وهذا هو الظاهر من مذهبنا . وقال أبو حنيفة لا يصح لأن الفعل يدل على المصدر وهو لا واحد ولا كثير ، فلا تعميم ولا تخصيص ، واتفق الامامان على قوله لا أكلت أكلا إنه عام يصح تخصيصه ، وعلى عدم تخصيص الأول ببعض الأزمنة أو البقاع ، لنا أنه إن كان عاما صح التخصيص وإلا فمطلق يصح تقييده ببعض محاله ، وهو المطلوب .

أما كل وجميع فيعمان فيما أضيفا إليه، وأما من وما، فاشترط الإمام فخر الدين وجماعة معه أن يكونا فى الشرط والاستفهام ، واحترزوا بهذا الشرط عنهما إذا كانا نكرتين نحو مررت بما معجب لك ، أو بمن معجب لك ، فتخفض معجبا على الصفة ، وفى هذه الحالة من، وما ، ليستا للعموم، فخرجتا بقولهم إذا كانتا فى الشرط والاستفهام ، فنفعهم هذا التقييد فى إخراج هذا ، وهو ليس للعموم ، وأضرهم هذا التقييد فى إخراج : ما ، ومن الخبريتين وهما للعموم ، نحو قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم »[1] وقوله تعالى « كل من عليها فان » فإن هذين للعموم ولا شرط فيهما ، ولا استفهام ، فخرج من الحد فيكون غير جامع فلا بد من

---

(١) ٩٨ الأنبياء .

عبارة تخرج النكرة وتدخل الخبرية، بأن يقول إذا كانتا شرط أو استفهام ما ،أو موصولا ، وحينئذ يصير الحد جامعا .

والمعرف باللام جمعا ومفردا فيه إشكال ، من جهة أن لام التعريف تعم أفراد مادخلت عليه ، فإن دخلت على الدرهم عمت أفراده ، أو الفرس عمت أفراده ، فكذلك ينبغى إذا دخلت على الجمع تعم أفراد الجموع وحينئذ يتعذر الاستدلال به حالة النفى أو النهى على ثبوت حكمه لفرد من أفراده ، فإذا قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد[1] يجوز أن تقتل واحدا فإنا إنما نهينا عن أفراد الجموع ، والواحد ليس بجمع ، وكذلك إذا قلنا لم أر إخوتك ، يجوز أن تصدق وقد رأينا منهم واحدا وهو خلاف المعهود من صيغة العموم ، وإنما يقتضى ثبوت حكمها لكل فرد من أفرادها أمرا ونهيا وثبوتا ونفيا ، ولا يختلف الحال فى شىء من الوارد ، وحينئذ لأجل هذا الإشكال يتعين أن يعتقد أن لام التعريف إذا دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية ويصير الجمع كالمفرد ، وأن الحكم ثابت لكل فرد من الأفراد ، كانت الصيغة مفردا أو جمعا ، وأى : تعم فيما أضيفت إليه نحو أى رجل جاءنى أكرمته ، ومتى ، وأين ، وحيث للعموم ، والمعلق عليها مطلق .

وبهذا نجيب عمن يقول إذا كانت هذه للعموم ، فينبغى إذا قال متى دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرارا ينبغى أن يلزمه ثلاث تطليقات عملا بالعموم ، وليس كذلك ، فلا يكون للعموم ، وكذلك أين وجدتك فأنت طالق ، أو حيث وجدتك فأنت طالق ، لأنا نقول المعلق عليه عام وهو : متى ، وأين ، وحيث ، والمعلق مطلق ، وهو مطلق الطلاق ، فهو التزام مطلق الطلاق فى جميع الأزمنة أو البقاع ، فإذا لزمه طلقة واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق فلا تلزمه طلقة أخرى ، بل تنحل اليمين ، كما لو قال أنت طالق فى جميع الأيام طلقة ؛ فالظرف عام والمظروف مطلق ، كذلك هنا المعلق عليه عام والمعلق مطلق ، فاندفع الإشكال .
واسم الجنس إذا أضيف ، قال صاحب الروضة : سواء كان مفردا أو تثنية أو

(١) فى المخطوطة : لا تقتلوا الصبيان .

جمعاً ، وأما الإمام فخر الدين فلم يذكر فى المحصول سوى الجمع ، كقوله عبيدى أحرار ، ومثال المفرد قوله عليه الصلاة والسلام « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »(١) فحصل العموم فى جميع أفراد الماء والميتة ، فالمضاف مفرد ، وكذلك قوله عليه السلام « إلا بحقها »(٢) يعم جميع حقوق الشهادة ، مع أنه مفرد مضاف ، والتثنية كقول الأعرابى المفسد لصومه لرسول الله صلى الله عليه وسلم « ما بين لا بتيها أحوج منى »(٣) واللابة الحجارة السود ، فعم ذلك جميع الحجارة السود .

تنبيه : إسم الجنس قسمان ، منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء ومال وذهب وفضة، ومنه مالا يصدق إلا على الواحد نحو : درهم ودينار ورجل وعبد ، فلا يصدق على جماعة الدراهم أنها درهم ، ولا الدنانير أنها دينار ، ولا الرجال أنهم رجل ، ولا العبيد أنهم عبد . فهذا الذى لا يصدق على الكثير ينبغى أن لايعم إذا أضيف ، وكذلك إذا قال: عبدى حر وامرأتى طالق، لايعم من حيث اللفظ، بخلاف عبيدى أحرار ونسائى طوالق، فكان ينبغى أن يفصل بين القسمين فى اسم الجنس إذا أضيف ويدعى العموم فى أحدهما دون الآخر ، لكنى لم أره منقولا، والاستعمالات العربية والعرفية تقتضيه .

وكذلك فرق الغزالى بين المفرد الذى فيه هاء التأنيث يمتاز بها عن الجنس نحو برة وبين ماليس كذلك ، فجعل لام التعريف تعم فى الثانى دون الأول ، فتعم فى البر دون البرة ، وفى التمر دون التمرة ، وهو تفصيل حسن ، وهو يعضد هذا الموضع أيضا فى اسم الجنس إذا أضيف .

وأما النكرة فى سياق النفى فهى من العجائب فى إطلاق العلماء من النحاة والأصوليين، يقولون النكرة فى سياق النفى تعم ، وأكثر هذا الإطلاق باطل ،

---

(١) فى شأن البحر .

(٢) فى شأن قتل الرقبة .

(٣) حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم : بإطعام ستين مسكيناً ولما لم يستطع حاوله عليه السلام أن يكفر عنه فقال الأعرابى ما قال . انظر القصة بتمامها فى كتب الحديث .

قال سيبويه رحمه الله وابن السيد البطليوسى[1] فى شرح الجمل : إذا قلت لا رجل فى الدار بالرفع لا تعم بل هو نفى للرجل بوصف الوحدة ، فتقول العرب لا رجل فى الدار بل اثنان ، فهذه نكرة فى سياق النفى وهى لا تعم إجماعا ، وكذلك سلب الحكم عن العموم حيث وقع، كقولك ما كل عدد زوج ؛ فإن هذا ليس حكما بالسلب على كل فرد من أفراد العدد ، وإلا لم يكن فيه زوج وذلك باطل ، بل مقصودك إبطال قول من قال كل عدد زوج ، فقلت له أنت ليس كل عدد زوجا ، أى ليست الكلية صادقة بل بعضها ليس كذلك ، فهو سلب الحكم عن العموم لا حكم بالسلب على العموم ، فتأمل الفرق بينهما . فهذان نوعان من النكرة فى سياق النفى ليسا للعموم .

ونص الجرجانى فى أول شرح الإيضاح على أن الحرف قد يكون زائدا من حيث العمل دون المعنى، كقولك ما جاءنى من رجل ، فإن (من) ههنا تفيد العموم، ولو قلت ما جاءنى رجل لم يحصل العموم وهذه نكرة فى سياق النفى ، وكذلك قال الزمخشرى وغيره فى قوله تعالى « مالكم من إله غيره »[2] لو قال مالكم إله غيره بحذف (من) لم يحصل العموم ، وكذلك قوله تعالى « ما يأتيهم من آية من آيات ربهم »[3] ولو قال ما يأتيهم آية بحذف (من) لم يحصل العموم ، وهذا يقتضى أن هذه الصيغ الخاصة كلها إذا كانت فى سياق النفى لا تفيد العموم ؛ وإنما تفيده النكرات العامة ، نحو أحد وشىء ؛ فإذا قلت ما جاءنى أحد حصل العموم ، وكذلك نقله النحاة ، وإذا قلت ما جاءنى من أحد كانت (من) مؤكدة للعموم لا منشئة له. هذا نقل النحاة والمفسرين .

ونقل صاحب إصلاح المنطق وغيره أن اللفظ الذى يستعمل فى النفى فقط وهو الذى فى قولنا ما بها أحد ولا وابر ، ولا صافر ، ولا عريب ، ولا كتيع

---

(١) بفتح الطاء وسكون اللام وفتح الباء .

(٢) ٥٩ الأعراف .

(٣) ٤ الأنعام .

ولا دُبِّى من دبيب ، ولا دبِّيح ، ولا نافخ ضَرَمة ، ولا ديّار، ولا طُورِىّ ، ولا دُورِىّ ، ولا تُؤْمُرِىّ ، ولا لاعِى قرو ولا أرِم، ولا داع ، ولا مجيب، ولا مُعْرِب ، ولا أنيس ، ولا ناخِر ، ولا نابح ، ولا ثاغ ، ولا راغ ، ولا دَعْوِىّ ولا شُفْر ، ولا صوات . وزاد الكراع فى كتاب المنتخب طَوِىّ أى ما بها أحد يطوى ولا بها طُوئى ، ولا زابن ، ولا تأمور ، ولاعين ، ولا عانّ، ومالى منه بد .

فهذه الألفاظ وضعت للعموم فى النفى ، وذلك نحو ثلاثين صيغة ، وما عداها يقتضى ظاهر النقول أنه لا يفيد العموم إلا بوساطة (من) .

فائدة : أحد الذى يستعمل فى النفى غير أحد الذى يستعمل فى الثبوت ، نحو « قل هو الله أحد »[1] فالذى يستعمل فى الثبوت بمعنى : واحد ومتوحد ، وأحد فى النفى معناه إنسان ، وكأنه قال ما فيها إنسان، وبرأى صاحب وبر، وصافر من الصفير وهو الصوت الخاص، وعريب إما من الإعراب الذى هو البيان ومنه الثيب تعرب عن نفسها ؛ أى ما فيها مبين ، أو ما فيها من ينسب إلى يعرب بن قحطان ، وكتيع من التكتع وهو التجمع ، تقول تكتع الجلد إذا ألقى[2] فى النار فاجتمع ، ومنه أكتعون أبصعون، ودبى من دبيب ،ودبيح معناه متلون، والضرمة النار، وديار من الدار منسوب إليها كخطاب، والطورى من الطور وهو الجبل أى ليس فيها صاحب نار ولا دار ولا جبل، ودورى من الدور جمع دار، وتؤمرى من التأمورى وهو دم القلب ولاعى القرو قال الجوهرى لاحس عسك من قدح والأرم الساكن ويطلق على البالى الدارس ، والداعى والمجيب من الدعاء والإجابة ، ومعرب مثل عريب ، والناخر من النخير، والنابح الكلب ، والثغاء صوت الغنم ، والرغاء صوت الإبل ، والدعوى من الدعوة وهى وليمة الطعام ، والشفر من الشفير وهى الحافة ، والطوى من الطى أى ما هناك أحد يطوى ، وزابن من الزبن ، وأريم من الأرم والتأمور

(١) ١ الإخلاص .
(٢) فى الأصول أبقى ، والأصح ما أثبتناه .

القلب ، وعائن وعين من العين ، والبد الانفكاك أي مالى منه انفكاك .

إذا تقرر هذا فأقول النكرة فى سياق النفى تقتضى العموم فى أحد قسمين : مسموع وقياس ، أما المسموع فهى هذه الألفاظ ، وأما القياس فهى النكرة المبنية ، وما عدا ذلك فلا عموم فيه ، فهذا هو تلخيص ذلك الإطلاق فيما وصلت إليه قدرتى .

تنبيه : النكرة فى سياق النفى تعم سواء دخل النفى عليها نحو لا رجل فى الدار ، أو دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءنى من أحد ، وهل يعم ذلك متعلقات الفعل المنفى ؟ الذى يظهر لى أنه إنما يعم فى الفاعل والمفعول إذا كانا متعلق الفعل ، أما ما زاد على ذلك نحو قولنا ليس فى الدار أحد ، أو لم يأتنى اليوم أحد ، فإن ذلك ليس نفياً للطرفين المذكورين ، وكذلك ما جاءنى أحد ضاحكا أو إلا ضاحكا ليس نفياً للأحوال ، وضاحك مثبت مستثنى من أحوال مثبتة ، ونصبه على أنه مستثنى من إيجاب ، فتأمل هذا الموضع أيضاً فهو غريب عزيز ، ويحرر إلى أى غاية ينتهى عموم النفى وأين يقف .

فائدة : الفعل فى سياق النفى وقع فى كلام العلماء على ثلاثة أقسام منهم من يقول الفعل فى سياق النفى يعم ولا يزيد على هذه العبارة ، فتتناول هذه الدعوى الفعل القاصر نحو : قام وقعد ، فإذا قلنا لا تقوم يعم النفى أفراد المصادر ، والفعل المتعدى نحو أكل وأعطى ، ومنهم من يقول ـ وهو الغزالى وغيره ـ الفعل المتعدى إذا كانت له مفاعيل إلا يعم مفاعيله ، فعلى هذه الدعوى لا يتناول الفعل القاصر ، والأول قول القاضى عبد الوهاب وجماعة معه ، ومنهم وهو الإمام فخر الدين وجماعة معه من لا يزيد على قوله لا أكل ، وهذا المثال يحتمل القولين الأولين ، لأنه متعد له مفاعيل ، وهو فعل فى سياق النفى ، والذى يظهر لى أنهما مسئلتان متباينتان ، الفعل فى سياق النفى يعم نحو قوله تعالى «لا يموت فيها ولا يحيى»(١) أى لا موت له ولا حياة ، والفعل المتعدى إذا كانت له مفاعيل لا تعم مفاعيله ، وهذا القائل الثالث راجع إلى الثانى .

---

(١) ٧٤ طه .

وأما قول أبي حنيفة إن المصدر لا يدخل في مفهومه الكثرة فلا يتحقق العموم فلا يتحقق التخصيص فلا يخلصه ، لأنا نقول لا أكل ، يدل على نفي المصدر مطابقة وعلى المفعول التزاما ، لأنه من لوازم الفعل أن له مفعولا ، فهذا اللازم إن كان عاما دخله التخصيص ، وإن لم يكن عاما ، بل اللفظ يقتضي أن له مفعولا مّا وهو الصحيح ؛ فيدخله التقييد ، لأن المطلقات تقيد ، وإنما كان لا يحنث لأنه لو قال والله لا كلمت رجلا ونوى تقييده بزيد لم يحنث بغيره ، فالمقصود من عدم الحنث حاصل على تقديري التخصيص والتقييد ، ومقصود أبي حنيفة فائت على التقديرين من عدم الحنث .

غير أن ههنا قاعدة للحنفية أخبرني بها فضلاؤهم وهي أن النية إنما تؤثر عندهم تخصيصا أو تقييدا فيما دل اللفظ عليه مطابقة ، أما التزاما فلا ، فلذلك ألغينا النية في هذه الصورة تخصيصا وتقييدا ، وبهاه القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا كلمت رجلا يصح تقييده ، وبين لا أكلت ، لأن دلالة رجل على زيد بالمطابقة ، بمعنى أن مسمى رجل صادق عليه ، وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط ، ثم إن هذه القاعدة لم أر لهم عليها دليلا بل دعوى مجردة ، ويدل على بطلانها قوله عليه الصلاة والسلام « وإنما لامرىء ما نوى » وهذا قد نوى شيئاً فيكون له ، والأصل عدم المانع من النية حتى يذكروا دليلا عليه .

وأما استدلال أصحابنا عليهم بالمصدر إذا نطق به نحو : لا أكلت أكلا فإلزام ظاهر ؛ لأن النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الأفعال إنما هو تأكيد للفعل والتأكيد للفعل لا ينشىء حكما ، بل ما هو ثابت قبله ، فإذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله . فهذا كلام حق .

وأما إلزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيه ، فنحن لا نساعدهم ولا الشافعية على الحكم في الظرفين ، بل إذا قال : والله لا أكلت ، ونوى يوما معينا أو مكانا معينا لم يحنث بغيره ، فيلزمهم ما ألزمناهم ولا يلزمنا ما ألزمونا . والفعل في سياق النفي مطلقا يعم ،

ومدرك الخلاف فيه أن الفعل إذا نفى فقد نفى مصدره فيصير لايقوم، بمنزلة لاقيام، ولاقيام يعم ، فلا يقوم يعم ، والقول الآخر مبنى على أن هذا قياس فى اللغة ولنا منعه ، أو يلاحظ صحة الاستثناء فى التعميم .

فائدة : اختلف العلماء فى هذا الفعل الخاص اختلافا خاصا وهو قوله تعالى « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة »(١) فقيل يقتضى نفى الاستواء مطلقا فى كل شىء حتى فى نفى القصاص بين المسلم والذمى إذا قتله المسلم ، وقيل لا يفيد نفى الاستواء إلا من بعض الوجوه فلا يفيد نفى القصاص .

ومنشأ الخلاف أن قولنا استوى فى سياق الثبوت هل هو موضوع فى اللغة للاستواء من كل الوجوه، ولا يلزم من نفى المجموع إلا نفى جزء منه فيبقى بقية الوجوه لم يتعرض لها بالنفى ، فلا يلزم النفى من جميع الوجوه ؟ أو هو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه، فيكون أمرا كليا لا كلا ومجموعا، ويلزم من نفى الأمر الكلى نفى جميع أفراده فينتفى القصاص ؟ والذى يظهر لى أنها موضوعة للاستواء فيما وقع السياق لأجله لا لمطلق الاستواء ولا بجميع وجوه الاستواء ، فإذا قلنا زيد فقيه وعمرو يساويه وقع الاستواء فى الفقه خاصة ، وكذلك فى النفى ، فإذا قال الله تعالى « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون »(٢) دل على نفى الاستواء فى الفوز ، وأن أصحاب النار هلكى، ولا يتعدى النفى هذا الوجه فلا يقتضى نفى القصاص .

وقال الشافعى رضى الله عنه ترك الاستفصال فى حكايات الأحوال يقوم مقام العموم فى المقال ، نحو قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان حين أسلم على عشر نسوة « أمسك أربعا وفارق سائرهن » من غير كشف عن تقدم عقودهن أو تأخرها أو اتحادها أو تعددها .

روى عن الشافعى رضى الله عنه أيضا أن حكايات الأحوال إذا تطرق إليها

(١ ، ٢) ٢٠ الحشر .

الاحتمال كساها ثوب الإجمال ، وسقط بها الاستدلال ، فجعلها مجملة لا يستدل بها مع الاحتمال ، وفى القول الأول جعلها عامة ليستدل بها ، فذكرت هذا لبعض العلماء الأعيان ، فقال يحمل ذلك على أنه قولان له اختلفا كما يختلف أقول العلماء فى المسائل بالنفى والإثبات .

والذى يظهر لى أن ذلك ليس باختلاف ، بل ههنا تحرير ، وهو أن معنى قول العلماء حكاية الحال أو واقعة العين إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال أنه الاحتمال المساوى أو المتقارب . وأما الاحتمال المرجوح فلا يمكن أن يكون مسقطا للاستدلال؛ فإنه لايكاد يوجد نص لاحتمال فيه ولا واقعة لاحتمال فيها ، ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة ، والعمدة على الظواهر ، بل المقصود الاحتمال المساوى ، لأن به يحصل الإجمال والظاهر لا إجمال فيه .

وإذا تقرر هذا فأقول: الاحتمال المساوى إما أن يكون فى دليل الحكم أو فى محل الحكم،فإن كان فى دليل الحكم حصل الإجمال فى الدليل فيسقط به الاستدلال، كقوله عليه الصلاة والسلام فى المحرم « لا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامه ملبيا» فهذا حكم فى رجل بعينه يحتمل أن يكون ذلك خاصا به فيجوز أن يمس غيره الطيب ويحتمل أن يعمه ويعم غيره من المحرمين كما قاله الشافعى . وليس فى اللفظ تعرض لغيره بل يحمل التعميم وعدمه على الاستواء فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم فى المحرمين ؛ لأنه إجمال فى الدليل ، وتارة يكون الاحتمال المساوى فى محل الحكم والدليل لا إجمال فيه كقصة غيلان ، فإن قوله عليه الصلاة والسلام « امسك أربعا » ظاهر فى الإذن فى الأربع غير معينات ، والإجمال إنما هو فى عقود النسوة التى هى محل الحكم ، فيصح الاستدلال على التعميم ، فله أن يختار ، تقدمت العقود أو تأخرت ، اجتمعت أو افترقت .

فأبو حنيفة يقول إذا تقدمت العقود على أربع وعقد بعدذلك علىغيرهن حرم عليه الاختيار من غير تلك الأربع لوقوعهن بعدهن ، ونكاح الخامسة ومن بعدها لا يقر ، وإنما الحديث محمول على ما إذا عقد عليهن عقدا واحدا فلا يتعين الباطل من الصحيح ، فيختار .

ونحن نقول أنكحة الكفار كلها باطلة وإنما الإسلام يصححها وإذا كانت باطلة فلا يتقرر أربع دون من عداهن لكون من عداهن يبطل عقده(١)، والحديث لم يفصل، مع أنها تأسيس قاعدة وابتداء حكم، وشأن الشرع فى مثل هذا رفع البيان إلى أقصى غاياته، فلولا أن الأحوال كلها يعمها هذا الاختيار، وإلا لما أطلق صاحب الشرع القول فيها، وكما لو قال صاحب الشرع اعتقوا رقبة فى الكفارة ولم يفصل، استدللنا بذلك على عتق الطويلة والقصيرة والبيضاء والسوداء من جهة عدم التفصيل، لا لأن اللفظ عام، بل هو مطلق، غير أن عدم التفصيل يقوم مقام التعميم، فهذا تلخيص هذا الموضع عندى، وأن القولين من الشافعى رضى الله عنه محمولان على حالتين: فإحداهما فى دليل الحكم، والأخرى فى محل الحكم، وقد تقدم مبسوطا ممثلا فتأمله، فهو موضع حسن.

وخطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعد إلا بدليل، لأن الخطاب موضوع فى اللغة للمشافهة.

لا تقول العرب أكرمتكم أو أمرتكم أو نهيتكم أو قوموا، إلا لمن هو موجود، فعلى هذا قوله تعالى «عليكم أنفسكم»(٢) «واجتنبوا كثيرا من الظن»(٣) ونحوه هو مختص بالموجودين وقت نزول هذا الخطاب، وتناوله لأهل القرون بعدهم ليس من جهة اللغة، بل ذلك إما لأنه معلوم من الدين بالضرورة، وأن الشريعة عامة على الخلائق إلى يوم القيامة، أو بالإجماع للعلماء، طريقان فى ذلك، وكلاهما حق.

وقول الصحابى رضى الله عنه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر أو قضى بالشفعة أو حكم بالشاهد واليمين، قال الامام رحمه الله تعالى لا عموم له لأن الحجة فى المحكى لا فى الحكاية، وكذلك قوله كان يفعل كذا، وقيل يفيده عرفا.

---

(١) فى المخطوطة: فلا يتقرر أربع يكون من عداهن يبطل عقدهن.
(٢) ١٠٥ المائدة.
(٣) ١٢ الحجرات.

هذا الموضع مشكل، لأن العلماء اختلفوا فى رواية الحديث بالمعنى، فإن منعناه امتنع هذا الفصل؛ لأن قول الراوى نهى ليس لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن قلنا بجوازه فمن شرطه أن لا يزيد اللفظ الثانى على الأول فى معناه ولا فى جلائه وخفائه، فإذا روى العدل المعنى بصيغة العموم فى قوله الغرر، تعين أن يكون اللفظ المحكى عموما، وإلا كان ذلك قدحاً فى عدالته حيث روى بصيغة العموم ماليس عاما، والمقرر أنه عدل مقبول القول، هذا خلف، فلا يتجه قولنا الحجة فى المحكى لا فى الحكاية، بل فيهما؛ لأجل قاعدة الرواية بالمعنى.

نعم قول الراوى قضى بالشفعة له معنيان: أحدهما قضى بمعنى نفذ الحكم بين الخصوم كما يفعله القضاة، فهذا يستحيل فيه العموم فى الشفعة، فإن جميع الشفعات إلى يوم القيامة يستحيل الحكم بها بين خصومها من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وثانيهما حكم بمعنى ألزم من باب الفتيا وتقرير قواعد الشريعة كقوله تعالى «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا»(1) أى أمركم بهذا وقدره فهذا يتصور فيه العموم، فإن تعلق الأمر بما لا يتناهى من العمومات ممكن، وكذلك القول فى قوله حكم بالشاهد واليمين يحتمل التصرف بالقضاء، والتصرف بالتبليغ والفتيا، غير أن (حكم) أبلغ فى الظهور فى القضاء دون الفتيا من لفظ (قضى)، ومتى تعارضت الاحتمالات سقط الاستدلال، غير أنه يحسن من الراوى أن يطلق لفظ العموم إذا كان المراد التصرف بالقضاء بناء منه على أن المراد بلام التعريف حقيقة الجنس لا استغراق الجنس؛ اعتمادا على قرينة تعذر الحكم بجميع أفراد العموم وأما إن كان المراد الفتيا والتبليغ فيتعين أن المحكى عام مثل لفظ الحكاية وإلا لزم القدح فى عدالة الراوى. وأما (كان) فأصلها أن تكون فى اللغة كسائر الأفعال لا تدل إلا على مطلق وقوع الفعل فى الزمان الماضى، وهو أعم من كونه تكرر بعد ذلك أو لم يتكرر، انقطع بعد ذلك أو لم ينقطع.

هذا هو مدلولها لغة، غير أن العادة جارية بأن القائل إذا قال كان فلان يتهجد بالليل لا يحسن ذلك منه إلا وقد كان ذلك متكررا منه فى الزمن الماضى، وأما

---

(1) ٢٣ الإسراء.

قوله تعالى « وكان الله غفورا رحيما»(١) « وكان الله بكل شيء عليما»(٢) فدلت قرينة أن الله تعالى موصوف بذلك دائما، على أن المراد الحالة المستمرة الماضى والحال والمستقبل ، بخلاف قولنا كنا نفعل كذا ، أو كان زيد يفعل كذا ، إنما يتناول التكرار فى الزمن الماضى خاصة ، وهذه كلها قرينة زائدة على اللغة ، واللفظة من حيث اللغة لاتفيد العموم ، وهو وجه من يقول إنها لاتفيد العموم ، والقائل الآخر يقول يفيده عرفا، ويريد بالعموم التكرر على الوجه المتقدم وهو غير العموم، فيكون إطلاقه العموم عليه مجازا .

ووقع فى (كان) بحث آخر للفضلاء أرباب المعقول ، وهى أنها فعل يصدق على الوجود الواجب الذى يستحيل عليه العدم ، كوجود الله تعالى، فمنعه جمع كثير وقالوا لايصح على وجود الله تعالى (كان) فإنه يشعر بالتقضى والعدم ؛ والصحيح جوازه ، لأنه ليس فيها إلا أن الوجود قارن الزمان الماضى ، أما إنه انعدم بعد ذلك فلا ، فنقول كان الله ولاشىء معه ، ولا محذور فى ذلك فتأمل ذلك .

قال القاضى عبد الوهاب : إن (سائر) ليست للعموم ، فإن معناها باقى الشيء لاجملته، وقال صاحب الصحاح وغيره من الأدباء إنها بمعنى جملة الشيء ، وهى مأخوذة من سور المدينة المحيط ، لامن السؤر الذى هو البقية، فعلى هذا يكون للعموم ، وعلى الأول الجمهور والاستعمال .

الصحيح أن أصلها الهمز من السؤر الذى هو البقية ، وتسهل الهمزة فيقال سور بغير همز ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « فارق سائرهن » أى باقيهن . وقال ابن دريد :

حاشى لمـــا أسأره فىّ الحجا والحلم أن أتبع روّاد الخنا

أى أبقاه فى الحجا، والحجا العقل ، وعلى هذا لايكون للعموم بل بقية الشيء ، وذلك صادق على أقل أجزائه .

---

(١) ٩٩ النساء .
(٢) ٤٠ الأحزاب .

وقال الجبائى الجمع المنكر للعموم خلافا للجميع فى حملهم له على أقل الجمع .

حجة الجمهور أنه نكرة فى سياق الإثبات فلا يعم حتى يدخل عليه أداة العموم وهى لام التعريف والإضافة وحصول الاتفاق ، ولو قال عند الحاكم له عندى دراهم لم يلزمه أكثر من ثلاثة ، ولو حلف ليتصدقن بدراهم بَرَّ بثلاثة ، وكذلك الوصية والنذر .

وحجة الجبائى أن حمله على العموم حمل اللفظ على جميع حقائقه فهو أولى .

جوابه : أن حقيقته واحدة وهى القدر المشترك بين الجموع، وأما أفراد الجموع فهو محل حقيقته ، لا أنها حقائقه ، فقوله جميع حقائقه كلام باطل .

والعطف على العام لايقتضى العموم نحو قوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» ثم قال تعالى « وبعولتهن أحق بردهن » (1) فهذا الضمير لايلزم أن يكون عاما فى جملة ما تقدم . لأن العطف مقتضاه التشريك فى الحكم الذى سيق الكلام لأجله فقط .

الضمير خاص بالرجعيات ، لأن وصف الأحقيه للأزواج إنما هو فيهن ، وإذا كان ضمير العام خاصا هل يتعين أن يكون المراد بالعموم الأول ما أريد بالضمير فقط ، لأن القاعدة استواء الظاهر والمضمر فى المعنى ، أو يحمل الظاهر على عمومه؛ لأن صيغته صيغة عموم والضمير على الخصوص ، لانعقاد الإجماع على استواء الزوج والأجنبى فى البائن، هذا هو الصحيح ، لأن الأصل عدم التخصيص ، فلا يكون الظاهر خاصا ، ولا المضمر عاما .

وقال الغزالى المفهوم لاعموم له. قال الامام : إن عنى أنه لايسمى عاما لفظيا فقريب ، وإن عنى أنه لايفيد عموم انتفاء الحكم فدليل كون المفهوم حجة ينفيه .

الظاهر من حال الغزالى فى هذه المسئلة أنه إنما خالف فى التسمية ، وأن لفظ

---

(1) ٢٢٨ البقرة .

العموم موضوع فى الاصطلاح لما كان الشمول فيه من جهة اللفظ نطقاً لا من جهة المفهوم ، وأما عموم النفى فى المسكوت فهو قائل به ، لأنه من القائلين بأن المفهوم حجة .

وخالف القاضى أبو بكر فى جميع هذه الصيغ ، وقال بالوقف مع الواقفية، وقال أكثر الواقفية إن الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص ، وقيل يحمل على أقل الجمع ، وخالف أبو هاشم مع الواقفية فى الجمع المعرف باللام ، وخالف الامام فخر الدين مع الواقفية فى المفرد المعرف باللام ، لنا أن العموم هو المتبادر ، فيكون مسمى اللفظ عموما كسائر الألفاظ لصحة الاستثناء فى كل فرد ، وماصح استثناؤه وجب اندراجه .

سبب توقف القاضى فى الجميع وجدانه أكثر صيغ العموم مستعملة فى الخصوص ، حتى قيل مامن عام إلا وقد خص إلا قوله تعالى «والله بكل شىء عليم» فلما تعارضت الأدلة عنده من جهة أن الأصل عدم التخصيص وعدم المجاز وعدم الاشتراك ، حصل له التوقف . وقال فى مستند التوقف لو علم مسمى هذه الصيغ لعلم إما بالعقل وهو باطل لعدم استقلال العقل بدرك اللغات ، أو بالنقل وهو إما متواتر وهو باطل وإلا لعلمه الكل لأن التواتر مفيد للعلم ، أو آحاد وهو باطل ؛ لأن الآحاد لا تفيد إلا الظن ، والمسألة علمية ، وهذا المستند طرده فى الأوامر والعمومات وجميع الألفاظ التى حصل له فيها التوقف .

وجوابه : أنه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع والتواتر ، ولا يلزم علم الكل به لعدم اشتراكهم فى هذا الاستقراء التام ، أو يعلم ذلك بدليل مركب من النقل والعقل ، وهذا المدرك لم يذكره فى تقسيمه فقسمته غير حاصرة فلا تفيد ، ومثاله أن ينقل إلينا أن الاستثناء يدخل على صيغة العموم ، وأن الاستثناء عبارة عما لولاه لوجب اندراجه ، فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين النقليتين بوساطة : أن ما من نوع إلا يصح استثناؤه وما استثنى فيجب اندراجه ، فيحصل أن الصيغة للعموم ، وحجة

الاشتراك أن اللفظ مستعمل فيهما ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة ، ولحسن الاستفهام عند قول القائل أكرمت كل من فى الدار ، فيقال له هل أكرمت زيدا معهم ؟ والاستفهام طلب الفهم ، وطلب الفهم مع حصوله عبث .

والجواب عن الأول : أن الأصل أيضا عدم الاشتراك فيكون اللفظ مجازا فى الخصوص ، والمجاز أولى من الاشتراك لما تقدم . وعن الثانى : أن الاستفهام يحسن لإبعاد المجاز ، بل يحسن حيث ينتفى المجاز بالكلية كما فى أسماء الأعداد ، فإذا قيل لك بعث لك السلطان بعشرة آلاف دينار ، تقول بعشرة آلاف دينار ؟! استعظاما لذلك ، لاحتمال أن يكون المتكلم حصل له سهو فى كلامه ، ولفظ العشرة لا يحتمل المجاز البته ، فصيغة العموم أولى بصحة الاستفهام ، وأما حمله على أقل الجمع فللجزم بعدم العموم[1] فصار الجمع المعرف عند هذا القائل كالجمع المنكر ، والمنكر يحمل على أقل الجمع فكذلك هذا .

وأما الجمع المعرف باللام فتخيل أبو هاشم : أن اللام قد تكون لبيان حقيقة الجنس كقول السيد لعبده امض إلى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم ، فإن مراده ليس العموم إجماعا ، بل الإتيان بهاتين الحقيقتين ، وقد تكون للعهد كقوله تعالى « كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول »[2] أى المعهود ذكره الآن ، وإذا صلحت للاستغراق وغيره لم يتعين الاستغراق ، وهذا بعينه مدرك الإمام فخر الدين غير أنه يفرق بين الجمع والمفرد بأن المفرد لو كان للعموم لصح نعته بالجمع ، فتقول جاءنى الفقيه الفضلاء ولا يؤكد بالجمع نحو جاءنى الفقيه كلهم ، وليس كذلك ، فدل على أنه ليس للعموم .

وجوابه : أن العرب اشترطت فى النعت والتأكيد مع المساواة فى المعنى المناسبة اللفظية فلا ينعتون المفرد إلا بالمفرد ، ولا التثنية إلا بالتثنية ، ولا الجمع إلا بالجمع ،

---

(١) لعل صحة العبارة : فلعدم الجزم بالعموم .

(٢) ١٦ المزمل .

فالمفرد وإن كان للعموم والجمع للعموم ، غير أن المناسبة اللفظية فاتت ، فلذلك امتنع نعت المفرد بالجمع ، ويدل على أن هذه الصيغ التى ادعينا فيها العموم للعموم أمور أربعة حسن الجرى على موجب العموم ، فإذا قال من دخل دارى فاعطه درهما ، يحسن من العبد إعطاء كل داخل. وثانيها العتب على ترك بعض الداخلين . والثالث الثواب إذا فعل الجميع ، والعقاب إذا ترك البعض . والرابع حسن الاستثناء ، فهذه مطردة فى جميع صور النزاع .

تنبيه : النكرة فى سياق النفى يستثنى منها صورتان : إحداهما لارجل فى الدار بالرفع فان المنقول عن العلماء أنها لا تعم ، وهى تبطل على الحنفية ما ادعوه من أن النكرة إنما عمت لضرورة نفى المشترك ، وعند غيرهم عمت لأنها موضوعة لغة لإثبات السلب لكل واحد من أفرادها ، وثانيهما سلب الحكم عن العمومات نحو ليس كل بيع حلالا فانه نكرة فى سياق النفى ولا يعم لأنه سلب للحكم عن العموم ، لا حكم بالسلب على العموم .

تقدم التنبيه على هاتين الصورتين عند ذكر النكرة فى النفى .

وقالت الحنفية بالعموم بطريق الالتزام ، لأنه يلزم من نفى الأمر الكلى نفى أفراده وجزئياته .

ونحن نقول النفى حصل فى الأنواع والأفراد مطابقة ، وأن العرب وضعت النكرة فى سياق النفى للقضاء بالحكم على كل فرد فرد حتى لا يبقى فرد ، لا لأنها للقضاء بالنفى على المشترك خاصة ، ويدل على مذهبنا قول النحاة إن ذلك جواب لقول القائل : هل من رجل فى الدار ؟ فكان الأصل أن يقال لا من رجل فى الدار ، مع إثبات (من) غير أن العرب حذفتها تخفيفا وأبقت معناها وهو سبب البناء لأجل تضمن الكلام معنى المبنى وهو (من) وإذا تقرر أن لفظة من هى فى أصل الكلام ، وهو سبب البناء (ومن) لا تدخل إلا للتبعيض هنا، والتبعيض لا يتأتى فى ذلك الأمر الكلى ، بل فى الإفراد، فيكون النافى إنما نفى الإفراد وهو المطلوب .

وأما ماذكرته من أن النكرة المرفوعة تبطل مذهبهم فليس كذلك ،لأن قولنا لارجل فى الدار بالرفع معناه نفى مفهوم الرجولية بوصف الوحدة ، فمادخل النفى على المشترك من حيث هو مشترك ، بل على ماهو أخص منه ، ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ،فما نفى الأعم الذى يلزم من نفيه نفى أفراده ، نعم لو كان هذا الكلام نفيا للمشترك من حيث هو مشترك ولم تنتف الأفراد لزمهم السؤال ، لكن ذلك محال ، فإن نفى المشترك يلزم منه نفى الإفراد قطعا .

فائدة : النكره فى سياق النفى تعم؛ سواء دخل النفى عليها نحو لارجل فى الدار ، أو دخل على ماهو متعلق بها نحو ماجاءنى أحد :

تقدم أيضا التنبيه على هذا الموضع ، والفرق بين الفعل والمفعول وغيرهما

الفصل الثانى

فى مدلوله

وهو كل واحد واحد لا الكل من حيث هو كل ، فهو كلية لا كل، والا لتعذر الاستدلال به حالة النهى أو النفى .

هذه الألفاظ ثلاثة : الكلى والكل والكلية . فالكلى :

هو القدر المشترك بين الأفراد واللفظ الدال عليه يسمى مطلقا ، فهو مدلول المطلق ، يصدق بفرد واحد فى سياق الثبوت نحو رجل .

والكل : هو المجموع بحيث لايبقى فرد ، فالحكم يكون ثابتا لمجموع الأفراد ، ولا يتناول الأفراد بعينها فى سياق النفى ، بل يتعين نفى المجموع بفرد لابعينه ولا يلزم نفى جميع الأفراد ، وهذا وضع له أسماء الأعداد وكل لفظ موضوع لنوع مركب من الجنس والفصل ، فإذا قلنا ليس عنده عشرة لايلزم نفى جميع أفرادها ، فجاز أن يكون عنده تسعة، أو ليس عنده إنسان جاز أن يكون عنده حيوان ليس بإنسان ، بخلاف الثبوت نحو عنده عشرة أو إنسان فإنه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من أجزاء العشرة بالتضمن ، وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن .

والكلية : هى ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لايبقى واحد ، ويكون الحكم ثابتا للكل بطريق الالتزام وهذا كصيغ العموم كلها ، فإذا قلنا كل إنسان يشبعه رغيفان غالبا ، صدق باعتبار الكلية دون الكل ،أو كل رجل يشيل الصخرة العظيمة، صدق باعتبار الكل دون الكلية : فلو كان مدلول العموم كلا لما لزم ثبوت حكمه لفرد معين من أفراد إذا كان فى سياق النفى أو النهى ، لأنه لا يلزم من النهى ، عن المجموع إلا ترك ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع ، وذلك يكفى فى تحققه جزء منه ، لكن العام هو الذى يقتضى ثبوت حكمه لكل فرد منه فى النفى والنهى ، وذلك إنما يتحقق إذا كان مسماه كلية لا كلا .

وتندرج العبيد عندنا وعند الشافعى فى صيغة الناس والذين آمنوا .

قال القاضى عبد الوهاب على اندراجهم جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم ، وقال بعض متأخرى الشافعية لايندرجون . لنا أنهم يصدق عليهم أنهم من الناس ، والذين آمنوا ؛ لأنهم من بنى آدم،وقد آمنوا ، فيكونون ناسا ومؤمنين. حجة المخالف قوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»(١) والأمة لا يلزمها ذلك وآية الجمعة لم تتناولهم،والأصل عدم التخصيص، فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها ، ولأن الله تعالى إذا أرادهم بالحكم أفردهم بالذكر ، فلو كان الخطاب يتناولهم لزم التكرار ، كقوله تعالى « وانكحوا الإيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم »(٢).

والجواب عن الأول أن وجود المسمى،ولا يتناوله الاسم أيضا خلاف الأصل وهم ناس ومؤمنون ، والتخصيص أولى من اعتقاد أن الاسم لا يتناول مسماه ، فإن التخصيص كثير وهذا لا يوجد فى اللغة . وعن الثانى أن قوله تعالى « وانكحوا » ضمير ، والضمير لا عموم فيه لغة ، وإنما يعلم المراد به من دليل من خارج؛ فإذا قال السيد لعبيده اخرجوا لا يعلم أنهم كل عبيده أو بعضهم إلا بدليل يدل على أن الواقف عندم فى ذلك الوقت هل الكل أو البعض ، وكذلك ضمير الغائب لا يعلم

---

(١) ٢٢٨ البقرة .   (٢) ٣٢ النور .

إلا من قبل الظاهر المفسر له ، وأما المضمر من حيث هو مضمر فلا عموم فيه لغة فلما لم يكن عاما لم يتعين تناوله للعبيد والإماء ، فلذلك ذكرهم الله تعالى. وينبنى على الخلاف صحة الاستدلال بنصوص التكاليف على ثبوتها فى حقهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء .

ويندرج النبى صلى الله عليه وسلم فى العموم عندنا وعند الشافعية ، وقيل علو منصبه يأبى ذلك، وقال الصيرفى إن صدر الخطاب بالأمر بالتبليغ لم يتناوله وإلا تناوله .

جرت عوائد الملوك أنهم لايخاطبون خاصتهم بخطاب يعم العامة معهم ، بل يخصونهم بخطاب خاص ، فمن لاحظ هذه القاعدة قال بعدم الاندراج، ومن لاحظ وجود مسمى اللفظ قال بالاندراج . وأجاب عن الأول بأن وزير الملك وقائد جيشه يكون فى العظمة وصفات الكمال مقاربا للملك ، وربما كان أكمل منه ، فلذلك قبح اندراجهم مع العامة فى الخطاب وتعين سلوك الأدب معهم . وأما خواص الله تعالى وإن عظمت أقدارهم غاية العظمة فهم كالعدم بالنسبة إلى الله تعالى، وجميع ماهم فيه من عطاء الله تعالى ومواهبه ، وليس لهم من ذواتهم إلا العجز الصرف والحاجة والعدم والفناء والتغير والزوال . والله تعالى فى غاية العظمة والكمال من جميع الجهات فى ذاته وصفاته ، غنى عن غيره على الإطلاق فبعدت النسبة غاية البعد ، بل النسبة منقطعة بالضرورة ، فلذلك لم يلزم فى حق الله تعالى مع خاصته مايلزم فى أحوال الملوك .

وأما الفرق بين الأمر بالتبليغ وغيره ، فلأن الظاهر فى الخطاب الذى يبلغه لغيره أنه لايندرج فيه لغة كقوله تعالى « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم »[1] ونحو ذلك ، فهذا لايتناوله من حيث اللغة بل بدليل منفصل ، أو يقال هو مأمور بأن يقول لنفسه أيضاً لأنه من جملة المؤمنين .

---

(١) ٣٠ النور.

وكذلك يندرج المخاطب فى العموم الذى يتناوله، لأن شمول اللفظ يقتضى جميع ذلك .

المراد المخاطب بكسر الطاء الذى هو فاعل الخطاب، فإذا قال من دخل دارى فامرأته طالق هل يندرج هو، فإذا دخل طلقت امرأته أو لا يندرج فلا تطلق امرأته ويبطل لفظه بالكلية فى مثل هذا المثال لأنه ليس له التصرف فى طلاق امرأة غيره وكذلك فى العتق .

والصحيح عندنا اندراج النساء فى خطاب التذكير قاله القاضى عبدالوهاب، وقال الامام فخر الدين إن اختص الجمع بالذكور لايتناول الاناث وبالعكس كشواكر وشكر، وإن لم يختص كصيغة من تناولهما وإن لم يكن مختصا، فان كان مميزا بعلامة الاناث لم يتناول الذكور كمسلمات، وإن تميز بعلامة الذكور كمسلمين لايتناول الاناث وقيل يتناولهن .

أما إطلاق القاضى فبناء على أن النساء مثل الرجال فى الأحكام إلا ما دل الدليل على تخصيصه والتحقيق ماقاله الإمام، فإن البحث فى التناول إنما هو بحسب دلالة اللفظ لغة، وذلك ينبغى أن يؤخذ من اللغة لا من الشريعة، وقاعدة العرب أن فواعل جمع فاعلة المؤنثة، ولايكون جمع المذكر نحو صاحبة وصواحب وكافرة وكوافر، قال الله تعالى « ولاتمسكوا بعصم الكوافر»(1) وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة وحفصة رضى الله عنهما « إنكن لأنتن صواحب يوسف » قال أئمة اللغة: وقد شذ من ذلك فارس وفوارس وهالك وهوالك، وأما فعل جمع فعول نحو شكر جمع شكور وصبور وصبر، فإنه للمذكر، فإن فعولا أصله للمذكر فلايتناول فواعل الذكور ولافعل الإناث لغة، وغير المختص نحو فعائل مثل قبيلة وقبائل للمؤنث، ومقتل ومقاتل المذكر يصلح للأمرين، فلذا صلح لهما، ولام التعريف تقتضى العموم فى كل مايصلح اللفظ له، فيعم فى الجميع . وأما جمع السلامة بالألف والتاء فيه

---

(1) ١٠ الممتحنه .

علامة التأنيت ، فيختص بالمؤنث هندات ومسلمات وعرفات لعلامة فيه ، ولا يتناول المذكر لأن التاء فيه علامة التأنيث ، ولذلك حذفت التاء الكائنة فى المفرد لئلا يجتمع علامتا تأنيث . هذا نقل النحاة ، وكذلك قالوا إن جمع السلامة بالواو والنون أو بالياء والنون نحو مسلمون / مسلمين خاص بالمذكر ، وإن الواو فيه علامة للرفع والجمع والتذكير فلا يتناول المؤنث ، احتج من قال بأن جمع السلامة بالواو والنون أو الياء والنون يتناول المؤنث ، بأن النحاة قالوا بأن عادة العرب إذا قصدت الجمع من المذكر والمؤنث . قالوا للكل بصفة المذكر ، فيقولون زيد والهندات خرجوا ، فيأتون بالواو التى هى علامة التذكير . لأن زيدا من جملتهن . وجوابهم أن هذا تناول طرأ عن إرادة المتكلم ، وكلامنا فى تناول من جهة الوضع اللغوى ، فلا حجة فيه .

فائدة : قال الأصوليون (من) (وما) فى الاستفهام للعموم ، فإذا قلنا من فى الدار ؟ حسن الجواب بقولنا زيد ، وأجمعوا على أنه جواب مطابق ؛ والعموم كيف ينطبق عليه زيد ؟ فانطباق زيد يقتضى أن الصيغة ليست للعموم ، وكذلك ماعندك ؟ فتقول درهم ، وهذا سؤال مشكل جليل .

والجواب عنه عسير .

وجوابه : أن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام لا باعتبار الكون[1] فى الدار والاستفهام عن جميع الرتب ، وكأن المستفهم قال إنى أسألك عن كل أحد يتصور أن يكون فى الدار ، لا أخص بسؤالى عددا دون عدد ، ولا نوعا دون نوع . والواقع من ذلك قد يكون فردا أو أكثر أو لا يكون فى الدار أحد ، ولذلك يقول المجيب ليس فى الدار أحد ، فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام ، وشموله لجميع المراتب المتوهمة من تلك المادة ؛ ونظير هذا أن الله تعالى إذا قال « اقتلوا المشركين »[2] فلم نجد فى الأرض إلا مشركا واحدا فقتلناه ، فإنا نكون

---

(١) فى المخطوطة : الكائن .
(٢) ٥ التوبة .

قائمين بما توجه علينا من حكم ذلك العموم ، مع أن الواحد ليس بعموم ، ماذاك إلا أن الوقوع غير وجوب القتل فالعموم إنما هو باعتبار أن الله تعالى أوجب قتل كل من يتوهم وجوده فى العالم من المشركين ، فهذا هو العام . أما الواقع من ذلك فقد يكون واحداً أو أكثر أو لا يوجد مشرك البتة ، وذلك لايقدح فى العموم ولا فى حكمه ، فما به حصل العموم غير مابه يخرج عن عهدة العموم .

فائدة : صيغ العموم وإن كانت عامة فى الأشخاص فهى مطلقة فى الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات،فهذه الأربعة لاعموم فيها من جهة ثبوت العموم من غيرها حتى يوجد لفظ يقتضى العموم فيها ، نحو لأصومن الأيام ، ولأصلين فى جميع البقاع ، ولا عصيت الله فى جميع الأحوال ، ولأشتغلن بتحصيل جميع المعلومات ، فإذا قال الله تعالى « فاقتلوا المشركين »[1] فهذا عام فى جميع أفراد المشركين ، مطلق فى الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات ، فيقتضى النص قتل كل مشرك فى زمان ما وفى مكان ما وفى حال ماوقد أشرك بشىء ما ، ولا يدل اللفظ على خصوص يوم السبت ، ولامدينة معينة من مدائن المشركين ، ولا أن ذلك المشرك طويل أو قصير ، ولا أن شركه وقع بالصنم أو بالكوكب ، بل اللفظ مطلق فى هذه الأربعة .

فائدة : (من) فى الاستفهام للعموم ، وكل أيضا إذا كانت فى الاستفهام للعموم ، فقولنا من فى الدار ؟ مثل قولنا كل الرجال فى الدار فاستويا فى العموم ، واختلفا فى أمور كثيرة منها أن كلا يجاب بنعم أو بلى أو لا ، ولا كذلك من ، فتقول لمن قال أكل الرجال فى الدار؟ نعم أو لا ، ولا تقول لمن قال لك من فى الدار نعم أو لا ، وسبب الفرق وسره أن نعم وبلى ولا أجوبة موضوعة فى لسان العرب للجواب عن التصديقات الخبرية:فنعم للموافقة فى النفى أو الإيجاب ، ولا لمخالفة الإيجاب ، وبلى لمخالفة النفى ، فمن قال قام زيد وأردت موافقته قلت نعم ،أو مخالفته قلت لا ومن قال لم يقم[2] وأردت موافقته قلت نعم أو مخالفته قلت بلى ، وهو

---

(١) ٥ التوبة .

(٢) فى الأصل ألم يقم ولالا لأتى بباقى الجملة هكذا وأردت موافقته قلت بلى أو مخالفته قالت نعم، لأن هذا جواب ألم.

السر فى قول العلماء لوقالت ذرية آدم فىقوله تعالى « ألست بربكم»[1] نعم، كفروا بسبب أن ليس للسلب والاستفهام وقع عن السلب ، فلو قالوا نعم كانوا قدقرروا عدم الربوبية وهو كفر ، لكن قالوا بلى فكانوا نافين لذلك النفى فكانوا مثبتين للربوبية وهو الحق .

إذا تقرر أن هذه الحروف لاتستعمل إلا فى جواب التصديق ، فقول القائل أكل الرجل فى الدار؟ سؤال عن تصديق ، حسن جوابه بنعم أو لا . ومن فى الدار؟ سؤال عن تصور ، كأنه قال صور لى الحقيقة الكائنة فى الدار من هى ؟ فلا يسعه أن يقول إلا زيد ونحوه ، ولم يسأله عن التصديق ، حتى يجاوبه بجواب التصديق، وبهذا يظهر لك أن العموم تارة يكون فى التصور ، وتارة يكون فى التصديق ، وتارة يكون فى متعلق التصديق ، نحو أكرمت الرجال ، أو الأمر نحو أكرم الرجال ، أو النهى نحو لاتشتم الرجال ، فهو أعم من هذه الأقسام كلها ، فقولنا من فى الدار؟ طلب تصور الحقيقة الكائنة فى الدار إن كانت وجدت وعم الاستفهام فى جميع رتبها . وقولنا أكل الرجال فى الدار ؛ سؤال على قول القائل كل الرجال فى الدار ، هل هو صادق أو كاذب ، فإن قلت أنت نعم فقد صدق أو لا فقد كذب الخبر الأول الذى يسئل عن خبره ، فإن قلت من عندك تصديق بالضرورة لأن من مبتدأ وعندك خبره بإجماع النحاة ، ولذلك حسن السكوت عليه ، فينبغى أن يحسن فيه نعم أو لا ، كما تقدم . قلت مسلم هو تصديق لكن التصديق له حالتان، تارة يكون التصديق بين جزءيه للخبر ، وتارة لايكون ، فمن الأول قولنا : الله ربنا ومحمد نبينا ، ومن الثانى قولنا : قول الكافر العالم قديم ،فالعالم قديم تصديق ، لكن التصديق فيه ليس لنا بل للكافر فنحن أخذنا بجزءيه جعلناه تصورا مبتدأ، وأخبرنا عنه ، وكذلك قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر تصديق، وقد جعلناه نحن مبتدأ فجرى بالنسبة إلينا تصورا ، وهو تصديق باعتبار نسبته إلى الله تعالى ، كذلك من عندك؟ هو تصديق لكن المستفهم أخذه على سبيل التصور لم يجزم بإسناد أحد جزئيه إلى الآخر ، فهو ، تصور من هذا الوجه ، وكذلك قولك ما الإنسان ما الحيوان ؟ مبتدأ وخبر ، ولا يحسن فيه الجواب بنعم أو لا ؛ لأن السؤال وقع عن تصوير الإنسان أو الحيوان .

---

(١) ١٧٢ الأعراف

الفصل الثالث

فى مخصصاته

وهى عند مالك خمسة عشر ، فيجوز عند مالك وأصحابه تخصيصه بالعقل خلافا لقوم كقوله تعالى « الله خالق كل شئ »[1] خصص العقل ذات الله تعالى وصفاته .

الخلاف محكى على هذه الصورة ، وعندى أنه عائد على التسمية ، فإن خروج هذه الأمور من هذا العموم لاينازع فيه مسلم ، غير أنه لايسمى التخصيص إلا ما كان باللفظ ، هذا ما يمكن أن يقال ، أما بقاء العموم على عمومه فلا يقوله مسلم .

وبالاجماع والكتاب بالكتاب ، خلافا لبعض أهل الظاهر .

مثال ماخصص بالإجماع قوله تعالى « أوما ملكت أيمانكم »[2] خرج منه الأخت من الرضاعة وغيرها من موطوءات الآباء والأبناء ، والمخصص بالكتاب وهو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »[3] عام فى كل مطلقة خصصه قوله تعالى « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن »[4] احتجوا بقوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم »[5] وهو يقتضى أن البيان لا يكون إلا بالسنة ، والتخصيص بيان ، فوجب أن يكون بالسنة ، فلا يكون الكتاب مخصصا .

جوابه قوله تعالى فى القرآن « تبيانا لكل شيء »[6] وهو نفسه شيء ، فيبين نفسه وهو المطلوب .

---

(١) ١٦ الرعد .
(٢) ٣ النساء .
(٣) ٢٢٨ البقرة .
(٤) ٤ الطلاق .
(٥) ٤٤ النحل .
(٦) ٨٩ النحل .

وبالقياس الجلى والخفى للكتاب والسنة المتواترة .

ووافقنا الشافعى وأبو حنيفة والأشعرى وأبو الحسين البصرى .

وخالفنا الجبائى وأبو هاشم فى القياس مطلقا ، وقال عيسى بن أبان إن خص قبله بدليل متطوع جازو إلا فلا ، وقال الكرخى إنخص قبله بدليل منفصل جاز وإلا فلا ، وقال ابن سريج وكثير من الشافعية يجوز بالجلى دون الخفى ، واختلف فى الجلى والخفى فقيل الجلى قياس المعنى والخفى قياس الشبه ، وقيل الجلى مافهم علته كقوله عليه الصلاة والسلام « لايقضى القاضى وهو غضبان » وقيل ماينقض القضاء بخلافه ، وقال الغزالى إن استويا توقفنا وإلا طلبنا الترجيح ، وتوقف القاضى أبو بكر وإمام الحرمين ، وهذا إذا كان أصل القياس متواترا ، فان كان خبر واحد كان الخلاف أقوى .

لنا أن اقتضاء النصوص تابع للحكم ،والقياس مشتمل على الحكم فيقدم .

لنا أن القياس دليل شرعى والعموم دليل شرعى وقد تعارضا ، فأما أن يعمل بهما فيجتمع النقيضان أو لايعمل بهما فيرتفع النقيضان أو يقدم العام على الخاص وهو محال ، لأن العام دلالته على ذلك الخاص أضعف من دلالة الخاص على ذلك الخاص ، لجواز إطلاقه بدون إرادة ذلك الخاص ، والخاص لايجوز إطلاقه بدون إرادة ذلك الخاص ، والأضعف لايقدم على الأقوى ، فيتعين تقديم الخاص عليه وهو المطلوب . وبيانه بالمثال قوله تعالى « وأحل الله البيع »[1] يقتضى حل بيع الأرز متفاضلا ونسيئة ، والقياس على البر يمنعه ، فإن أعملناهما أبحنا التفاضل بالآية ومنعناه بالقياس ؛ فيجتمع النقيضان ، أو ألغيناهما فنلغى الحل من الآية والتحريم من القياس فيحل ولايحل ، وهو ارتفاع النقيضين أو الجمع بين النقيضين ؛ فإن إلغاء العموم يقتضى أن لايحل ، وإلغاء القياس يقتضى أن لايحرم ، وإن قدمنا العموم لزم تقديم الأضعف ، فإن العموم يجوز إطلاقه بدون إرادة

(١) ٢٧٥ البقرة .

الأرز ، وقياس الأرز لا يمكن أن يثبت بدون التحريم فى الأرز ، وهذه الدلالة مطردة فى جميع صور التخصيص على هذا التقدير .

احتجوا على منع القياس مطلقا بأن[1] القياس فرع النصوص ، وكل ماهو شرط فى النصوص فهو شرط فى القياس من غير عكس ، فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الأصل وتقديم[2] ماهو أكثر مقدمات على ماهو أقل ، وهو باطل ، فإن الأقل أرجح مما هو أكثر مقدمات وتقديم المرجوح على الراجح محال .

والجواب أن النص الذى هو أصل القياس غير النص المخصوص بالقياس، فلم يتقدم الفرع على الأصل لحديث عبادة بن الصامت فى الربا فى الأشياء الستة هو أصل القياس مثلا ، والنص المخصوص هو الآية فما[3] قدم فرع على أصل .

حجة عيسى بن أبان : أنه إذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا بدخول المجاز فيه فقطعنا بضعفه ، فجاز تسليط القياس عليه ، أما إذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه ، أو لم يدخله التخصيص البتة فلا يتسلط القياس عليه .

حجة الكرخى أن التخصيص بالمخصص المتصل وهو أربعة :الاستثناء والشرط والغاية والصفة ، وهذه أمور لا يمكن استقلالها بأنفسها فينبغى[4] أن تكون مع الكلام الذى دخلت عليه كلاما واحد ، موضوعا لما بقى بعد التخصيص ، فيكون حقيقة ، فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة ، أما المخصص المنفصل فكقوله عليه الصلاة والسلام « لا تبيعوا البر بالبر » الحديث ولا يمكن جعله مع الكلام المخصوص كلاما واحدا موضوعا لما بقى بعد التخصيص حتى يكون حقيقة ، بل يتعين أن يكون مجازا ، وإذا كان مجازا ضعف فأسلط القياس عليه ، وقياس المعنى كقياس الأرز على البر بجامع الطعم والنبيذ على الخمر بجامع السكر ونحو ذلك .

---

(١) فى نسخة : فإن .
(٢) فى نسخة و بتقديم .
(٣) ما : هنا نافيه .
(٤) فى المخطوطه : فيتمين.

وقياس الشبه قال القاضي وغيره هو الذى لا يكون مناسبا فى ذاته ويكون مستلزما للمناسب ، كقولنا فى الخل إنه لا يزيل النجاسة مائع لا تبنى القنطرة على جنسه ، فلا يجوز أن تزال به النجاسة كالدهن ، فقوله لا تبنى القنطرة على جنسه ليس فيه مناسبة ، لكن هذا الوصف يشعر بالعلة ؛ فإن عدم البناء يدل على قلته لأن العادة جرت بأن القناطر لا تبنى إلا على المائع الكثير ، فما لا تبنى عليه قنطرة فهو غير كثير ، والطهارة مشروع عام يقتضى اللطف بالمكلف أن لا يشرع إلا بما هو متيسر موجود فى كل مكان وزمان ، فالعلة تناسب حينئذ المنع ، فهذا هو المناسب الذى استلزمه ذلك الوصف الطردى .

ولا شك أن هذا قياس ضعيف بالنسبة إلى قياس المعنى فلا يتعين عند هذا القائل أن يسلطه على النصوص ، حتى أن القاضى قال قياس الشبه ليس بدليل شرعى البتة ، ومرادهم بقولهم ما تفهم علته أى يسبق إلى الفهم من كلام الشارع مايعين علته (١) عند سماع اللفظ فإن قوله عليه الصلاة والسلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان » يفهم منه أن المانع مايشوش الفكر ، فيتعدى للجائع والحاقن وغيرهما بجامع مايشوش الفكر ، وأما قول الآخر ماينقض القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الدور ، وذلك أن الفقهاء يقولون ينقض قضاء القاضى إذا خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلى أو القواعد ، فينبغى أن يكون القياس الجلى معلوما قبل النقض ، وإذا عرف بالنقض توقف كل واحد منهما على معرفة الآخر فلزم الدور .

وأما قول الغزالى ، فتقريره أن القياس تختلف مراتبه فى الظنون ، فالمنصوص علته يفيد الظن أكثر من المستنبطة علته ، والقياس على أصل مجمع عليه أولى من القياس على أصل منصوص عليه مختلف فيه ، والثابت علته بالنص أولى من الثابت علته بالإيماء ، وبالإيماء أقوى من المناسبة ، وبالمناسبة أقوى من الطردى ، إلى غير

---

(١) فى المخطوطة : مايعيز على علته .

ذلك ، كما يذكر[1] فى ترجيح الأقيسة ، فظهر أن إفادة القياس المطلوب تختلف رتبته فى ذلك ، وكذلك العموم ، فإن العموم متى كان قليل الأنواع كانت إفادته للظن أقوى مما كثرت أنواعه ، فإن احتمال التخصيص فيه أقل ، والعام من اللفظ الذى لم تجر العادة باستعماله مجازا يفيد الظن أكثر من الذى جرت العادة باستعماله مجازا ، والمختلف فى دخول التخصيص فيه أضعف مما لم يجر الخلاف فى تخصيصه بغير ذلك القياس ، فرتب الظنون أيضا مختلفة فى العموم، وإذا كانت الرتبة مختلفة فى القياس والعموم ، فإذا تعارض قياس وعموم نظرنا بين الرتبتين ، فإن وجدنا الظنين فى أنفسنا سواء توقفنا حتى يحصل مرجح من خارج أو يسقطان ، وإن وجدنا ظن أحدهما أقوى قدمنا الراجح ، وهذا مذهب حسن يعضده قوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقضى بالظاهر والله متولى السرائر » .

وأما توقف إمام الحرمين والقاضى فلتعارض المدارك . فهذه ستة مذاهب ، وأما إذا كان أصل القياس ثابتا بأخبار الآحاد كان المنع من التخصيص به أظهر ، لأنه أظهر لضعف أصله .

ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة بمثلها ، وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كانت قولا أو فعلا خلافا لبعض الشافعية .

لنا أن الخاص والعام إذا اجتمعا فإما أن يعمل بهما ، أو لا يعمل بهما، أو يقدم العام على الخاص ، أو الخاص على العام ، والأقسام الثلاثة الأول باطلة فتعين الرابع ، وقد تقدم بسطه وتصوير هذه المسئلة فى السنتين المتواترتين فى زماننا عسر فإن التواتر فى الأحاديث قل فى زماننا أو انقطع لقلة العناية برواية الحديث ، ولم يبق فيها إلا ما يفيد الظن ، حتى قال بعض الفقهاء ليس فى السنة متواتر إلا قوله عليه الصلاة والسلام « الأعمال بالنيات » وعند التحقيق لا نجده متواترا عندنا ، وأين العدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب فى جميع الطبقات بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟! غايتنا أن نرويه عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة وهو عزيز إسنادا

---

(١) فى المخطوطة : مما يذكر .

متصلا وهذا لا يحصل العلم فلا يكون متواترا ، بل يتصور هذه المسئلة باعتبار الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فإن الأحاديث كانت فى زمانهم متواترة ، أعنى كثيرا منها ، لقرب العهد بالمروى عنه ، ولشدة العناية فى الرواية ، فيكون حكم الله تعالى ما تقدم باعتبار تلك القرون ، أما نحن فلا ، أما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، أما بالقول فقوله تعالى «يوصيكم الله فى أولادكم»[1] الآية . قال الأصوليون: خصص بقوله عليه الصلاة والسلام « القاتل لا يرث» وبقوله صلى الله عليه وسلم «لا يتوارث أهل القبلتين[2] وأهل الملتين » ، وأما الفعل فخصصوا قوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة»[3] بما تواتر عنه عليه الصلاة والسلام من رجم المحصن فى قصة ماعز وغيره .

وههنا سؤالان : الأول ما تقدم فى الحديث المتواتر (٤) وجوابه ما تقدم ، والثانى أن قوله عليه الصلاة والسلام « القاتل لا يرث » ليس بتخصيص ، لأنه تقدم أن العام فى الأشخاص مطلق فى الأحوال والأزمنة والبقاع والمتعلقات ، فيقتضى توريث كل ولد فى حالة غير معينة ، فالذى يناقضه أن بعض الأولاد لا يرث فى حالة مّا فإن الموجبة الجزئية إنما يناقضها السالبة الكلية ، ولم نجد ولدا لا يرث فى حالة مّا بل الجميع يرثون فى حالة مّا ، ولا يلزم من كون بعض الأولاد لا يرث فى حالة خاصة أن لا يرث فى حالة مّا فإن نفى الخاص لا يلزم منه نفى العام ، فإذا قلنا فى الدار رجل ، لا يناقضه ليس فى الدار زيد ، لأن (رجلا) بصفة التنكير لم يتعين لزيد ، فلا يلزم من نفى زيد نفيه ، كذلك ههنا لا يلزم من نفى الإرث فى حالة القتل أو غيره من الأحوال الخاصة نفى التوريث فى حالة منكرة ، وكذلك يلزم أن يكون قوله تعالى « اقتلوا المشركين »(٥) غير مخصوص أما بالنساء فلأنهن لم يندرجن فى

---

(١) ١١ النساء .

(٢) أهل القبلتين : ساقطة من المخطوطة .

(٣) ٢ النور .

(٤) فى المخطوطة : ما تقدم على حديث التواتر .

(٥) ٥ التوبة

الصيغة لأنها صيغة تذكير ، وأما الصبيان فلأنهم يقتلون فى حالة مّا وهى إذا كبروا وكذلك الرهبان يقتلون إذا قاتلوا ، وهى حالة مّا ، وكذلك أهل الذمة ، فلا يتصور فيه تخصيص بناء على هذه القاعدة؛ فإنا لم نجد فردا من هذا العموم لا يقتل فى حالة مّا، وإنما يتصور ذلك فى قوله تعالى « الله خالق كل شىء»(١) فإن واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم فى حالة ما ، وقوله تعالى « وأوتيت من كل شىء»(٢) فإنها لم تؤت النبوة ، أو ملك الدنيا ، أو الشمس أو القمر ، وغير ذلك فى حالة مّا وقوله تعالى « تدمر كل شىء بأمر ربها»(٣) لم تدمر الجبال ، ولا السماء فى حالة ما ، فهذا تخصيص محقق لما فيه من المناقضة للعموم ، ومن شرط المخصص أن يكون مناقضا للعموم ، ولا تناقض بين ثبوت الحكم فى حالة مّا وبين عدم ثبوته فى حالة مخصوصة ، بل الناقض عدم ثبوته فى جميع الحالات ، وبهذه الطريقة يظهر لك أن أكثر ما يعتقد فيه التخصيص ليس مخصوصا ؛ فإن تلك الأفراد إنما خرجت فى أحوال خاصة لا فى جميع الحالات ، فلا يحصل التناقض .

ويجوز عندنا وعند الشافعى وأبى حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفصّل ابن أبان والكرخى كما تقدم، وقيل لا يجوز مطلقاً ، وتوقف القاضى فيه.

لنا أنهما دليلان متعارضان ، وخبر الواحد أخص من العموم فيتقدم على العموم ؛ لأن تقديم العموم عليه يقتضى إلغاء خبر الواحد بالكلية ، وتقديم الخبر على العموم لا يبطل العموم ، بل يبقى فى غير ما يتناوله الخبر فكان أولى ، ولإجماع الصحابة — رضوان الله عليهم — على تخصيص آية الإرث بقوله عليه الصلاة والسلام « نحن معاشر الأنبياء لا نورث » وقوله تعالى « وأحل الله البيع»(٤) بخبر ابن مسعود فى تحريم الربا : وقوله تعالى « وأحل لكم ماوراء ذلكم »(٥) بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها .

---

(١) ١٠٢ الانعام .

(٢) ٢٣ النمل .

(٣) ٢٥ الاحقاف .

(٤) ٢٧٥ البقرة .

(٥) ٢٤ النساء .

احتجوا بأن الكتاب مقطوع، وخبر الواحد مظنون، فلا يقدم على المقطوع، ولقول عمر رضى الله عنه فى خبر فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لاندرى لعلها نسيت أم كذبت، ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعا، وبالقياس على النسخ.

والجواب عن الأول: أن الكتاب مقطوع السند متواتر اللفظ أما دلالة العموم وتناوله للصورة التى تناولها خبر الواحد فأضعف من دلالة خبر الواحد عليها لما تقدم فى دليلنا. وعن الثانى: أن الرد معلل بالتهمة بالنسيان أو الكذب ونحن نساعد عليه، إنما النزاع إذا سلم الخبر عن المطاعن. وعن الثالث: الفرق أن النسخ إبطال لما ثبت أنه المراد فيحتاط فيه، أما التخصيص فبيان المراد من العموم، لا إبطال ما ثبت أنه مراد مجازه، وأما حجج الجماعة من التفرقة لعيسى بن أبان والكرخى فهى ما تقدمت فى التخصيص بالقياس، وكذلك مدرك التوقف.

فائدة: يلزم الغزالى أن ينظر ههنا إلى مراتب الظنون كما تقدم له فى القياس؛ فإن مراتب خبر الواحد فى إفادة الظن مختلفة، وكذلك العموم، وليس له أن يقول خبر الواحد أقوى من القياس، لأنا نقول هب أنه أقوى، غير أن ذلك المدرك المتقدم موجود بعينه ههنا، فيلزم انتقاضه، وهو خلاف الأصل، والفرق لاينجى من ذلك، فإن الفرق إن كان معتبرا لزم أن ينعطف منه وصف آخر مضافا لما ذكرته من المدرك.

فائدة: أكثر النحاة والمحدثين على منع أبان من الصرف وهو مشكل، فإن وزنه فى ظاهر الحال فعال وهو عربى فلم يبق فيه إلا العلمية، والعلة الواحدة لاتمنع الصرف على الصحيح، والنون فيه أصلية لأنه من أبَانَ.

وجوابه: أن وزنه أفعل، وأصله أبين ثم انقلبت الياء ألفا لتحركها، ونقل حركتها لما قبلها، فمنع من الصرف مراعاة لأجل وزنه، فاجتمع وزن الفعل والعلمية كأحمد، فإن قيل يشكل ذلك برجل سُمى بِبِيع أو قِيل ونحوه من الأفعال المعتلة المبنية لما لم يُسم فاعله، فإن وزن ما لم يسم فاعله هو أولى فى منع الصرف

من وزن الفعل المضارع ؛ لأنه خاص بالأفعال ووزن المضارع يغلب فى الأفعال ولا يخصها بدليل أفعل التفضيل ، ومع ذلك فقد نصوا على جواز صرف هذا النوع وشبهه وقالوا إنه صار إلى وزن ما هو أصل فى الأسماء نحن ديك وفيل ، وأما أبان فلم يرجع بعد التغيير إلى بناء أصلى ، فامتنع صرفه ، فهذا هوالفرق ،وأما من صرفه فزعم أن أصله فَعَال لا أفعل من التبيين ، حكى ذلك ابن يعيش فى المفصل.

وعندنا تخصيص فعله عليه الصلاة والسلام وإقراره الكتاب والسنة .

وفصل الامام فقال إن تناوله العام كان الفعل مخصصاً له ولغيره إن علم بدليل أن حكمه كحكمه ، لكن المخصص فعله مع ذلك الدليل ، وكذلك إن كان العام متناولا لأمته فقط وعلم بدليل أن حكمه حكم أمته ، وكذلك الاقرار يخصص الشخص المسكوت عنه لما خالف العموم ، ويخصص غيره إن علم أن حكمه على الواحد حكم على الكل .

أما تخصيص الفعل والإقرار للكتاب والسنة فلما تقدم من تخصيص خبر الواحد لهما خلافاً ومدركا وسؤالا وجواباً ، والفعل والإقرار أضعف دلالة من القول ؛ لأن القول يدل بنفسه ، والفعل لا يكون مدركا شرعيا إلا بدليل من القول يدل على أنه حجة ، كقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه »(١) وقوله عليه الصلاة والسلام « خذوا عنى مناسككم. وصلوا كما رأيتمونى أصلى » .

وأما تفصيل الإمام فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط ولكن شرقوا أو غربوا » فهذا متناول للأمة دونه عليه الصلاة والسلام ، ثم روى ابن عمر رضى الله عنهما أنه صعد على ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبلا بيت المقدس مستدبرا الكعبة ، وقد علم بالدليل أن حكم أمته يتناوله ، فيكون فعله عليه الصلاة والسلام مخصصا له من حكم هذا النص الذى ثبت التعميم فى حقه منه بالدليل ، ومن

---

(١) ٧ الحشر

العلماء من حمل فعله على حالة، وهو أن هذا حكم الأبنية ، والنهى محمول على الصحارى والأفضية ، ومثال ما يتناوله عليه الصلاة والسلام خاصة قوله عليه الصلاة والسلام « نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا» فهذا خاص به من حيث اللفظ ، وعلم بالدليل أن حكم أمته كحكمه ، ومثال المتناول له عليه الصلاة والسلام ولأمته قوله تعالى« يوصيكم الله فى أولادكم»(١) وغير ذلك من النصوص العامة ، فإذا ثبت أنه عليه الصلاة والسلام فعل ما يقتضى أنه غير مراد بها فإن علم أن غيره كحكمه تخصص معه، وإذا أقر شخصا على غير خلاف هذه النصوص نعلم أن ذلك الشخص غير مراد بتلك العمومات ، فإن دل الدليل على مساواة غير ذلك الشخص له خصص الثانى كما خصص الأول ، وقولنا إن علم أن حكمه كحكمه ، لا يمكن أن يريد به جملة ما يصدق عليه أنه غيره ، لأن ذلك يؤدى إلى خروج جملة الأفراد من ذلك اللفظ ، ولا يبقى منه شىء ، فيكون هذا نسخا لا تخصيصا وبيانا ، بل يريد به بعض الأشخاص تحقيقا للتخصيص .

وعندنا العوائد مخصصة للعموم ، قال الامام إن علم وجودها فى زمن الخطاب وهو متجه .

الفاعدة : أن من له عرف وعادة فى لفظ إنما يحمل لفظه على عرفه ، فإن كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه فى ذلك العرف إن اقتضى العرف تخصيصا،أو على المجاز إن اقتضى المجاز وتركنا الحقيقة ، أو إضمار أو غيره ، وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة ، لأن العرف ناسخ للغة ، والناسخ يقدم على المنسوخ ، أما العوائد الطارئة بعد النطق لا يقضى بها على النطق فإن النطق سالم عن معارضتها ، فيحمل على اللغة ، ونظيره إذا وقع العقد فى البيع ، فإن الثمن يحمل على العادة الحاضرة فى النقد ، وما يطرأ بعد ذلك من العوائد فى النقود لا عبرة به فى هذا البيع المتقدم ، وكذلك النذر والإقرار والوصية إذا تأخرت العوائد عليها لا تعتبر ، وإنما تعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها ، فكذلك نصوص الشريعة لا تؤثر فى تخصيصها إلا ما قارنها من العوائد .

---

(١) ١١ النساء .

فائدة: العوائد القولية تؤثر فى الألفاظ تخصيصا ومجازا وغيره، بخلاف العوائد الفعلية، مثاله ما إذا كان الملك لا يلبس إلا الخز ويطلق دائما الثوب على الخز وغيره، فإذا حلف لا يلبس ثوبا حنث بالخز وغيره، وعادته الفعلية لا تقضى على لفظه فتصيره خاصا بالخز فلا يحنث بغيره، بل يحنث بالجميع، وسببه أن العوائد اللفظية الناسخة ناقلة للغة ومعارضة لها، من جهة أن الناسخ مقدم على المنسوخ ومبطل له، وأما ترك ملابسة بعض أنواع المسمى أو ملابسة بعضه فلا يؤثر فى سبق الذهن إلى ذلك المسمى من حيث هو ذلك المسمى، فكون زيد لا يركب الفرس أو يركبه لا يقدح فى أنه إذا قال ركبت حيوانا يتعين حمله على الفرس، إذا كانت عادته يطلق لفظ الحيوان على الجميع، أما إن كان لا يطلق لفظ الحيوان إلا على الفرس فهذه عادة لفظية تقضى على لفظه بحمله على الفرس، كذلك إذا قال الملك أو غيره لا دخلت فى هذا النهار بيتا فدخل بيتا لم يدخله قط حنث، وإن كانت عادته بدخول غير هذا البيت، فتأمل ذلك تجده لا يعارض اللفظ فى وضعه فى اللغة أصلا، بل ذلك عُرف الإطلاق هو المؤثر ليس إلا، أما الفعل والملابسة فلا.

وقد حكى فيه الإجماع وليس منه قول العلماء: العرف الخاص هل يقدم على العرف العام؟ قولان، فإن مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالإطلاق لا بالفعل والمباشرة، فتأمل ذلك فقد غلط فيه جماعة من أكابر الفقهاء المالكية وغيرهم، حتى جعل بعضهم أن ما وقع للمالكية من حملهم أيمان المسلمين فى الحلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف، أنه من باب العرف الفعلى، وأن عادة الناس يصومون كثيرا ويحجون كثيرا دون الاعتكاف. وليس كما قالوا، بل هو لأن عادتهم إذا نطقوا فى الأيمان يحلفون بالتزام الحج والصوم، ولم تجر عادتهم بنطقهم فى الأيمان بالتزام الاعتكاف، فلذلك لم يندرج الاعتكاف فى أيمان المسلمين، ولذلك قالوا إذا حلف لا يأكل رءوسا فمنهم من خصّه برءوس الأنعام التى جرت العادة بأكلها خاصة، ومنهم من خصّه بجميع الرءوس، فقال أيضا منشأ الخلاف العادة الفعلية بأكل هذه الرءوس دون غيرها، وليس كما قالوا، بل منشأ الخلاف أن عادة الناس إذا نطقوا بلفظ الرءوس فى الأيمان يخصون هذا النوع دون غيره، فهذه عادة نطقية، واختلفوا - أعنى الفقهاء - هل وصلت هذه الغلبة فى النطق إلى حد

النقل فتكون هذه العادة ناسخة للغة أم لم تصل إلى حد النقل ؟ فهذا منشأ الخلاف في الحالف هل يحنث بجميع الرءوس أما الفعلي فلا .

وكذلك لو قال رأيت رأسا لم يختلفوا في أن ذلك صادق على جميع الرءوس، ولا يختص ذلك برءوس الأنعام ، لأن هذا التركيب لم يحصل فيه نقل وإنما حصل النقل في لفظ أكلت مع الرءوس ، أما إن ركب مع الرأس غيره من الأفعال نحو رأيت وأبصرت وأعلمت فلا يلزم ذلك، فالعرف الفعلي[1] لا مدخل له في الألفاظ البتة ، وسببه عدم تعرضه للوضع الأول ، بخلاف العرف القولي ، فتأمل ذلك .

وعندنا تخصيص الشرط والاستثناء[2] للعموم مطلقا ، ونص الامام على الغاية والصفة قال وإن تعقبت الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجاري في الاستثناء والغاية ، حتى وإلى ، فان اجتمع غايتان كما لو قالوا لا تقربوهن حتى يطهرن حتى يغتسلن ، قال الامام فالغاية في الحقيقة الثانية والأولى سميت غاية لقربها منها .

تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليه الحكم ، وأما صورة التخصيص به فكقوله تعالى اقتلوا المشركين إن حاربوا ، فهذا الشرط يقتضي إخراج من لم يحارب ، وقد كان يقتل لولا هذا الشرط . واعلم أنه على ما تقدم من أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال يقتضي أن يكون الشرط مقيدا لتلك الحالة المطلقة لا مخصصا ، وكذلك الغاية والصفة ؛ فإن المقتول عند الغاية الخاصة والصفة الخاصة والشرط الخاص مقتول في حالة مّا لأنه مقتول في حالة معينة ، والمعين يستلزم المطلق، وكل فرد من العموم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقييدات العموم، بل قيدت الحالة المطلقة فيها ، وأما الاستثناء فله حالتان إن استثنى نوعا أو شخصا وجعلناه لا يقتل في حالة فهذا تخصيص ، لأنه لا يقتل في حالة مّا ، وإن استثنى

---

(١) في الأصل : بالعرف والقولي .

(٢) في الأصل ذكر بعد لفظه : الاستفهام .

موصوفا بصفة تمكن زوالها فهو مقيد لا مخصص لأن الحاصل اشتراط نقيض تلك الصفة فيئول إلى الشرط ، وقد تقدم أنه تقييد لا تخصيص ، مثال الأول اقتلوا المشركين إلا زيداً أو إلا بني تميم ، مثال الثانى إلا من لا يحارب فهذا غَـوْرٌ[1] بعيد لم أره لأحد ، ويكاد الناس الكل على خلافه فتأمله .

فائدة : قال الشيخ سيف الدين الشرط شرطان شرط السبب وشرط الحكم، فإن كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب ، كالقدرة على التسليم فى البيع ، وماكان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكم المسبب ، فهو شرط الحكم كعدم الطهارة مع الصلاة ، مع الإتيان بمسمى الصلاة ، كما أن المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم ، فمانع السبب كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب نفيا كالدَّين فى باب الزكاة مع ملك النصاب ، ومانع الحكم هو كل وصف وجودى حكمته مقتضاها نقيض حكمة السبب ، كالأبوة فى باب القصاص مع القتل العمد العدوان .

فائدة : قال الإمام فخر الدين الشرط الداخل على الجمل ، اتفق الإمامان أبو حنيفة والشافعى -رضى الله عنهما- أنه يعم الجمل ، قلت والفرق بينه وبين الاستثناء الذى خالف أبو حنيفة على عوده على جميع الجمل وخصصه بالجملة الأخيرة ، أن الشروط اللغوية أسباب كما تقدم فى باب ما يتوقف عليه الأحكام ، والسبب شأنه تضمن الحكم والمقاصد ، فيتعين عموم تعلقه بجميع الجمل تكثيرا لتلك المصلحة ، بخلاف الاستثناء إنما هو إخراج ما هو غير مراد ، ولعله لو بقى لم يخل بحكمة المذكور المراد فالاستثناء ضعيف .

فائدة : قال الإمام فخر الدين : اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام، بخلاف الاستثناء اختلفوا فى جواز تأخيره بالزمن ، قلت : والفرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة ، فيقوى الاهتمام به فلا يتأخر ، بخلاف الاستثناء .

فائدة : قال الإمام فخر الدين يجوز تقديم الشرط فى النطق وتأخيره ، قاله

---

(١) فى الأصول : فهذا أغور .

والتقديم أحسن لأنه مؤثر فهو متقدم طبعا فيتقدم وضعا ، وأجاز بعضهم التأخير لأنه لا يستقل بنفسه فأشبه الاستثناء .

ونص على الحس نحو قوله تعالى « تدمر كل شيء بأمر ربها »(١) .

لأن البصر يشاهد بقاء الجبال والسموات فيعلم العقل أنها غير مرادة بالعموم ويقرب من هذا الباب تخصيص يسمونه التخصيص بالواقع وقد لا يتعين ولا يعلم لنا كقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم »(٢) يقطع بأن الواقع أن بعض من صدق عليه العصيان لا يعذب ، إما لأنه تاب أو بفضل الله تعالى لقوله تعالى « ويعفو عن كثير »(٣) أو بالشفاعة ، لكن هذا الذى خصص من هذه الأنواع غير معلوم لنا الآن عدده ولا أشخاصه ولا صفته ، وكذلك عموم قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »(٤) بعض عامل الخير لا يرى خيرا لأنه ارتد أو ظلم فأخذ منه ذلك الخير فى ظلمه ، ومن عمل شرا قد لا يرى شرا لما تقدم .

وفي المفهوم نظر ، وإن قلنا إنه حجة لكونه أضعف من المنطوق ، لنا فى سائر طرق النزاع أن ما يدعى أنه مخصص لا بد وأن يكون منافيا وأخص من المخصص ، فان أعملا أو ألغيا اجتمع النقيضان ، وإن أعمل العام مطلقا بطلت جملة الخاص ، بخلاف العكس فيتعين ، وهو المطلوب .

رأيت لجماعة من الأصوليين أن المفهوم يخصص من غير توقف ، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام « فى كل أربعين شاة شاة » هذا عام ، ثم قال « فى الغنم السائمة الزكاة » ، ومقتضى مفهومه عدم الزكاة فى المعلوفة ؛ فنهم من رجح العموم لأنه منطوق ، والمنطوق أولى من المفهوم ، ويقول بوجوب الزكاة فى المعلوفة ، ومنهم من يقول المفهوم أخص من العموم لأنه لم يتناول إلا المعلوفة والأخص مقدم على العموم ، وهو قول الشافعى فى خصوص مسئلة الزكاة هذه .

---

(١) ٢٥ الأحقاف .
(٢) ١٤ النساء .
(٣) ١٥ المائدة .
(٤) ٧ الزلزلة .

الفصل السابع

فيما ليس من مخصصاته

وليس من مخصصات العموم سببه ، بل يحمل عندنا على عمومه إذا كان مستقلا لعدم المنافاة خلافا للشافعي والمزني، وإن كان السبب يندرج في العموم أولى من غيره ، وعلى ذلك أكثر أصحابنا ، وعن مالك فيه روايتان .

رأيت فيه ثلاثة مذاهب يخصص ، لا يخصص ، الفرق بين المستقل ، وبين غير المستقل فلا يخصص ، حكاها ابن العربي وغيره ، مثال المستقل قصة عويمر في اللعان(١) مثال غير المستقل قوله عليه الصلاة والسلام « أينقص الرطب إذ جف قالوا نعم قال فلا إذن » فقوله : فلا إذن لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه إلى الكلام الأول بجملته ، ويصير التقدير لا يباع الرطب بالتمر لأنه ينقص إذا جف ، لأن (إذن) التنوين فيها موضوع للعوض من الجملة أو الجمل السابقة ، ومنه قوله تعالى « إذا زلزلت الأرض زلزالها ، وأخرجت الأرض أثقالها ، وقال الإنسان مالها ، يومئذ تحدث أخبارها(٢) » قوله يومئذ ، أي يوم هذه الجمل المتقدمة ، فالتنوين بدل منها .

حجة التخصيص به : أن الكلام إنما سيق لأجله فهو كالجواب له ، والجواب شأنه أن يكون مطابقا للسؤال ، ولا يزيد عليه ، فيخصص العموم به .

حجة عدم التخصيص : أن الجمع ممكن فيثبت حكم السبب وحكم مازاد عليه ولا يتنافيا وإن سلمنا أنه يجري مجرى الجواب ، والجواب إذا حصل فيه زيادة اعتبرت ، كما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من ماء البحر فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » (٣) وحكمها ثابت مع طهورية الماء ولا تنافي في ذلك ، ولأنه لو كانت العمومات تختص بأسبابها لاختصت آية اللعان وآية الظهار وآية السرقة بأسبابها وهو خلاف الإجماع ، لأن غالب عمومات الشريعة لها أسباب فيلزم تخصيص أكثر العمومات .

---

(١) عندما رأى على زوجته مايريبه فنزلت آية اللعان .
(٢) الآيات من ١ إلى ٤ سورة الزلزلة .
(٣) فزاد هنا حل الميتة

فائده : فى قولى المخصص لا بد أن يكون منافيا للنص المخصص وهو الفرق بين النية المخصصة والنية المؤكدة ، وأكثر الذين يفتون لا يطلبون الفرق بينهما فى الفتاوى ، بل يفتون الناس فيهما سواء ، وإذا جاء الحالف وقال حلفت لا لبست ثوباً ونويت الكتان فيقولون لا تحنث بغيره ، وليس كما قالوا بل يقولون إذا قال لا لبست ثوبا يقتضى حنثه بأى ثوب كان ، ثم النية بعد ذلك لها أحوال: أحدها أن يقول نويت جملة الثياب فيقولون له تحنث بكل ثوب باللفظ وبالنية المؤكدة له . وثانيها : أن يقول نويت بعض الثياب وهى الكتان وتركت غيرها لم أتعرض له فيقول له تحنث بثياب الكتان باللفظ المؤكد بالنية ، وبغير الكتان بمجرد اللفظ السالم عن معارضة النية ، فإن الصريح يقتضى ثبوت حكمه من غير احتياج إلى نية ، بدليل أنه ، لو قال لم يكن لى نية البتة لا فى البعض ولا فى الكل فإنه يحنث باللفظ الصريح ولا يحتاج معه غيره. وثالثها : أن يقول نويت إخراج غير الكتان من اليمين بأن استحضرته وأخرجته ، قلنا لا تحنث بغير الكتان لأنك أتيت بالنية المخصصة فإن هذه النية المخرجة منافية لموجب اللفظ ، واللفظ يقتضى الاندراج ، وأنت نويت عدم الاندراج فحصل التنافى بين هذه النية وبين اللفظ فهى مخصصة بخلاف التى قبلها ، إنما هى مؤكدة للبعض الذى خطر بالبال ، والبعض الآخر لم يخطر بالبال فلم تخرجه النية فوقع الحنث بالجميع .

فالواجب على المفتى أن لا يكتفى بقول المستفتى أردت الكتان ، بل حتى يقول له هل أردت إخراج غير الكتان من يمينك فإذا قال نعم حينئذ يفتيه بتخصص حنثه بالكتان ، وإلا فلا ، فتأمل هذا الموضع فهو عزيز فى تخصيصات العمومات فى الفتاوى وغيرها .

فإن قلت: هو لو قال والله لا لبست ثوب الكتان لم يحنث بغير الكتان ولم ، يخطر غير الكتان بباله ولا نفاه بلفظه ، وكونه نوى الكتان وذهل عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظى ، وقد أجمعوا على عدم تحنيثه فى هذا القيد اللفظى ، وكذلك هذه النية فإنها مثله كما تقرر .

قلت: سؤال حسن قوى ، غير أن الجواب عنه حسن جميل ؛ وهو أن نقول

المخصصات اللفظية المتصلة من الغاية والشرط والصفة والإضافة ألفاظ لا تستقل بنفسها؛ وقاعدة العرب أن مالا يستقل بنفسه إذا جاء عقيب ما يستقل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل بنفسه غير مستقل ، ولا يعتبر إلا المجموع المركب منهما المستقل وما بعده مما لا يستقل ، فيصير الجميع كالكلمة الواحدة .

بدليل ما هو أشد الأشياء ضيقا وهو الإقرار عند الحاكم ، فلو قال له عندى الثياب الزرق أو الدراهم الزائفة لم يلزمه الحاكم غير الموصوف بتلك الصفة ولا يقضى عليه بعموم الثياب ولا الدراهم ، فغير الإقرار بطريق الأولى ، وما سره إلا ما تقدم من القاعدة اللغوية ، فهذا هو شأن الصفة وغيرها ء لا يستقل ، وأما النية فليس للعرب فيها هذا الوضع ، بل يعتبر مانوى ، فإن كانت مؤكدة له لم تُغير حكما أو معارضة له قدمت النية ، فافترق البابان .

ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو أن اللفظ له دلالة والنية لا دلالة لها، فإن الدلالات من خصائص الألفاظ والإرادة مدلول لا دليل، وإذا تقرر هذا فالقيد يدل بمفهومه على عدم دخول غير الكتان فى يمينه بطريق المفهوم ودلالة الالتزام؛ فتكون دلالة اللفظ التزاما معارضة لظاهر العموم مطابقة، فلما حصل التعارض أمكن التخصيص بالمعارض الأخص ، كما تقدم تقريره ، والنية لما لم تكن لها دلالة لم يوجد ما يعارض العموم فى قصده الكتان خاصة وذهوله عن غيره .

فهذان جوابان سديدان ، وبهذه المباحثة يفهم معنى قول العلماء إن العام قد يستعمل فى الخاص ، فإن معناه إرادة إخراج بعض مسماه عن مدلول اللفظ ، وليس معناه إرادة بعضه بالحكم ، فتأمل ذلك فالفرق بينهما هو فى غاية الظهور ، وعند أكثر الفقهاء فى غاية الخفاء .

والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهره كقوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »(1) وهذا عام ثم قال وبعولتهن أحق بردهن فى

---

(1) ٢٢٨ البقرة

ذلك، وهذا خاص بالرجعيات، نقله الباجى عنا خلافا للشافعى والمزنى.

معناه بل يبقى لفظ المطلقات على عمومه، لأنه جمع معرف باللام.

ومذهب الراوى يخصص عند مالك والشافعى رضى الله عنهما خلافا لبعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعى.

هذه المسئلة منقولة هكذا على الإطلاق، والذى أعتقده أنه مخصوص بما إذا كان الراوى صحابيا، شأنه الأخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقال إنه إذا خالف مذهبه ما رواه يدل ذلك منه على أنه اطلع من رسول الله صلى الله عليه وسلم على قرائن حالية تدل على تخصيص ذلك العام، وأنه عليه الصلاة والسلام أطلق العام لإرادة الخاص وحده، فلذلك كان مذهبه مخالفا لروايته، أما إذا كان الراوى مالكا أو غيره من المتأخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يتأتى ذلك فيه، ومذهبه ليس دليلا حتى يخصص به كلام صاحب الشرع، والتخصيص بغير دليل لا يجوز إجماعاً.

حجة التخصيص: ما تقدم فإن عدالته تمنعه من ترك بعض العموم إلا لمستند من قرائن صاحب الكلام، فإذا ثبتت القرائن ثبت التخصيص.

حجة عدم التخصيص: أن عموم كلام صاحب الشرع حجة، والراوى لم يتركه إلا لاجتهاد، ويجوز أن يكون أصاب أم لا، والأصل بقاء العموم على عمومه، ولو كان كل اجتهاد صحيحاً لكان قول كل مجتهد حجة وهو خلاف الإجماع.

وذكر بعض العموم لا يخصصه خلافا لأبى ثور.

ذكر بعض العموم كقوله تعالى «إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى»(1) فالإحسان بلام التعريف عام فى جميع أنواع الإحسان، فيندرج فيه إيتاء ذى القربى، فذكره بعده ليس تخصيصاً للأول بإيتاء ذى القربى، بل اهتماماً بهذا النوع من هذا العام، وعادة العرب أنها إذا اهتمت ببعض أنواع العام

---

(1) ٩٠ النحل.

خصصته بالذكر إبعاداً له عن المجاز، والتخصيص بذلك النوع، فإذا نص عليه ينفى احتمال التخصيص فيه دون غيره فلا ينفى احتمال التخصيص فيه البته، وكذلك قوله تعالى «وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى»(١) مع أن المنكر عام للام التعريف فيه فهو بعمومه يشمل البغى(٢) فذكره بعد ذلك إنما هو إشعار بأنه أقبح المنكر وأهم أنواعه بالذكر، فلا يتوهم تخصيص العام المتقدم بإخراجه منه، وكذلك قوله تعالى «وملائكته وجبريل»(٣) خص جبريل اهتماماً به، وكثير من العلماء يمثل هذا الباب بقوله تعالى «فيهما فاكهة ونخل ورمان»(٤) وليس منه لأن فاكهة مطلق لا عموم فيه حتى يكون أولا قد تناول الرمان فيخصص بعد ذلك بالذكر، بخلاف المثل السابقة عامة تناولت ما ذكر بعدها.

إذا علم هذا فاعلم أنه قد وقع فى المذهب استدلالات على خلاف هذه القاعدة فينبغى أن يتفطن لها فمن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض، وهو عام فى جميع المبيعات؛ ونهى عن بيع الطعام قبل قبضه، والطعام بعض ذلك العموم، فقال مالك - رحمه الله تعالى - لا يحرم إلا بيع الطعام قبل قبضه، قال جماعة من المالكية لأن العموم المتقدم مطلق وهذا مقيد، والمطلق يحمل على المقيد، وهذا غلط، بل هذا تخصيص العام بذكر بعض أنواعه، والصحيح أنه باطل كما تقدم، والمطلق والمقيد، إنما معناه أن يكون المطلق ماهية كلية فيذكر معها أو بعدها قيد نحو «فتحرير رقبة»(٥) وفى آية أخرى «فتحرير رقبة مؤمنة»(٦) فهذا هو المطلق والمقيد الذى يحمل فيه المطلق على المقيد؛ لأن المقيد زاد على الثابت أو لا مدلول القيد، أما إذا كان اللفظ عاما فالقيد يكون منقصا إن

---

(١) ٩٠ النحل.

(٢) فى الأصل: المنكر. وقد أصلحناها ليستقيم المعنى.

(٣) ٩٧ البقرة.

(٤) ٦٨ الرحمن.

(٥) ٣ المجادلة.

(٦) ٩٢ النساء.

أخرجنا ماعدا محل القيد ، وفى المطلق لايكون منقصا ، فلذلك كان الصحيح حمل المطلق على المقيد ، والصحيح عدم تخصيص العموم بذكر بعضه ، فهذا فرق عظيم ينبغى أن تلاحظه فهو نفيس فى الأصول والفروع .

وكونه مخاطباً لايخصص العام إن كان خبرا ، وإن كان أمرا جعل جزاء قال الامام يشبه أن يكون مخصصاً .

المراد المخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب ، مثال الخبر من دخل دارى فهو سارق السلعة، هل يقتضى ذلك أنه إذا دخل هو أن يكون مخبراً عن نفسه أنه سارق؟ مثال الأمر الذى هو جزاء قوله من دخل دارى فأعطه درهما ، فقوله أعطه أمر وهو جواب الشرط، ووجه الإحالة فيه أنه لايأمر نفسه ولا يأمر لنفسه بدرهم من ماله، ومن ذلك قول المرأة زوجنى ممن شئت ، فهل له أن يزوجها من نفسه لاندراجه فى العموم؟ أوقال بع سلعتى ممن رأيت فهل له شراؤها لأنه رأى نفسه ؟ بين العلماء خلاف، والصحيح أنه مندرج فى العموم لأنه متناول له لغة ، والأصل عدم التخصيص .

وذكر العام فى معرض المدح أو الذم لايخصص ، خلافا لبعض الفقهاء .

مثاله أن يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره « إنه لايفلح الظالمون »(١) فهل يقتضى أنه مخصوص بمن تقدم ذكره أو يكون عاما ويندرج فيه المتقدم ذكره اندراجا أوليا ، وكذلك إذا ذكر الله تعالى فاعل المأمور به ثم يقول عقبه « إن الله مع المحسنين » (٢) إنه « كان للأوابين غفوراً » (٣) ونحو ذلك، فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل أواب ، أو يختص بمن تقدم ذكره ، خلاف .

حجة التخصيص به أن ذكر العام بعده يجرى مجرى الجواب عنه ، والجواب شأنه أن يكون مطابقاً للسؤال من غير زيادة ، وكأنه قال مع المحسنين الذين تقدم ذكرهم ، والأوابين الذين (٤) تقدم ذكرهم .

---

(١) ٢١ الأنعام
(٢) ٦٩ العنكبوت
(٣) ٢ الإسراء
(٤) فى الأصل « الذى .

حجة عدم التخصيص أن اللفظ عام ولاضرورة لتخصيصه بمن تقدم، فإن حكم الجميع ثابت بالعموم، والأصل عدم التخصيص فيبقى اللفظ عاما على حاله.

تنبيه: قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: ليس من هذا الباب العام المرتب على شرط تقدم بل يختص اتفاقاً، كقوله تعالى «إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفوراً» (١) فالشرط المتقدم هو صلاح المخاطبين الحاضرين، وصلاحهم لايكون سبباً للمغفرة لمن تقدم من الأمم قبلهم، أو يأتي بعدهم، فإن قواعد الشرع تأبى ذلك، وإن سعى كل أحد لايتعداه لغفران غيره إلا أن يكون له فيه تسبب وهنا لاتسبب، فلا يتعدى، فيتعين أن يكون المراد فإنه كان للأوابين منكم غفوراً؛ فإن شرط الجزاء لايترتب جزاؤه على غيره، وهذه قاعدة لغوية وشرعية، أما إذا لم يكن شرطاً أمكن جريان الخلاف.

وعطف الخاص على العام لايقتضى تخصيصه خلافا للحنفية كقوله عليه الصلاة والسلام «لايقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده» فان الثانى خاص بالحربى، فيكون الأول كذلك عندهم.

القاعدة: أن الأدنى يقتل بالأعلى وبمساوية، وهل يقتل الأعلى بالأدنى؟ هو موضع الخلاف؛ فقوله عليه الصلاة والسلام «لايقتل مؤمن بكافر» عام فى جميع الكفار فيتناول الذمى فلايقتل به المسلم إذا قتله عمداً عندنا خلافا للحنفية. قالوا أول الحديث لكم وآخره عليكم فإن ذا العهد يقتل بالذمى، لأن الذمى أعلى منه لأن عقد الذمة يدوم للذرية، والمعاهدة لاتدوم، والأدنى يقتل بالأعلى، فيقتل المعاهد بالذمى، فيتعين أن الذى لايقتل به المعاهد هو الكافر الحربى، والقاعدة أن العطف يقتضى التسوية، والمعطوف لايقتل بالحربى، فيكون المعطوف عليه لايقتل بالحربى عملا بالتسوية، فيكون الكافر المذكور أول الحديث المراد به الحربى، وهو متفق عليه، إنما النزاع فى الذمى فدخل العام المعطوف عليه التخصيص بسبب عطف الخاص عليه.

---

(١) ٢٥ الإسراء

والجواب عنه من أربعة أوجه : أحدها أنا نمنع أن الواو عاطفة بل هى للاستئناف فلا يلزم التشريك . وثانيها : سلمناه لكن العطف يقتضى التشريك فى أصل الحكم دون توابعه . قال النحاة فإذا قال مررت بزيد قائماً وعمرو ، لايلزم أن يكون مررت بعمرو أيضا قائماً بل فى أصل المرور فقط ، كذلك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها يقتضى العطف ههنا لأنه لايقتل،أما تعيين من يقتل به الآخر فلا، لأن الذى يقتل به من توابع الحكم . وثالثها: لانسلم أن معنى قوله عليه الصلاة والسلام « ولا ذو عهد فى عهده » معناه بحربى بل معناه التنبيه على السببية فإن (فى) قد تقدم فى باب الحروف تقرير أنها تكون للسببية فيصير معنى الكلام ولا يقتل ذوعهد بسبب المعاهدة ، فيفيدنا ذلك أن المعاهدة سبب يوجب العصمة ، وليس المراد أنه يقتص منه ولا غير ذلك . ورابعها : أن معناه نفى الوهم عمن يعتقد أن عقد المعاهدة كعقد الذمة يدوم ، فنبه عليه السلام أن أثر ذلك العهد إنما هو فى ذلك الزمان خاصة لايتعداه لما بعده وتكون (فى) على هذا للظرفية ، وهو الغالب عليها .

وتعقيب العام باستثناء أوصفة أوحكم لايتأتى إلا فى البعض لايخصصه عند القاضى عبد الجبار ، وقيل يخصصه وقيل بالوقف ، واختاره الامام ، فالاستثناء كقوله تعالى « لاجناح عليكم إن طلقتم النساء » إلى قوله « إلا أن يعفون »[1] فانه خاص بالرشيدات ، والصفة كقوله تعالى « ياأيها النبى إذا طلقتم النساء » إلى قوله « لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا »[2] أى الرغبة فى الرجعة ، والحكم كقوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن » إلى قوله تعالى« وبعولتهن أحق بردهن »[3] فانه خاص بالرجعيات ، فتبقى العمومات على عمومها ، وتختص هذه الأمور بمن يصلح له . ولنا فى سائر صور النزاع أن الأصل بقاء العموم على عمومه فمهما أمكن ذلك لا يعدل عنه تغليبا للاصل .

---

(١) ٢٣٦ — ٢٣٧ البقره .
(٢) ١ الطلاق .
(٣) ٢٢٨ البقرة .

حجة التخصيص : أن الأصل الاتحاد فى الضمائر وجميع ما يعود عليه الحكم المتأخر أى شىء كان ، وليس يحصل الاتحاد إلا إذا اعتقدنا أن المراد بالسابق ما يصلح لذلك الحكم اللاحق ، ومتى كان كذلك لزم التخصيص جزما .

حجة الوقف تعارض الأدلة ، وإنما جعلنا الرغبة فى الرجعة صفة ، وذلك لأنها أمر حقيق وحالة من أحوال النفوس ، والحكم الشرعى قائم بذات الله تعالى لا بنفس الخلق ، فهى حينئذ صفة ، وأما كون الزوج أولى بالرجعة ، فذلك حكم شرعى يرجع إلى الإباحة، والتحريم على غيره أن يمنعه من ذلك ، وهذه أحكام شرعية ، بخلاف الرغبة ، فلذلك اختلفت المثل .

الفصل الخامس

فيما يجوز التخصيص إليه

ويجوز عندنا للواحد ، هذا إطلاق القاضى عبد الوهاب ، وأما الامام فحكى إجماع أهل السنة على ذلك فى (من) (وما) ونحوهما قال : وقال ، القفال : ويجب إبقاء أقل الجمع فى الجموع المعرفة ، وقيل يجوز إلى الواحد فيها . وقال أبو الحسين البصرى لا بد من الكثرة فى الكل إلا إذا استعمله الواحد المعظم نفسه .

أما (من) (وما) فلفظهما مفرد ، ولذلك يجوز أن يعود الضمير عليهما مفردا كقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره» (١) « ومن يعش عن ذكر الرحمن.

---

(١) ٧ الزلزلة .

نقيض له شيطانياً(١) » « والسماء وما بناها»(٢) « ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم »(٣) فلذلك حسن أن يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص إليه ويخالفهما الجمع المعرف كلفظ المشركين ، فإن المحافظة على صيغة الجمع تمنع من إرادة الواحد والتخصيص إليه ، وحجة الجواز إلى الواحد فى الجموع أيضا أن الجمع قد يطلق ويراد به الواحد كما فى قوله تعالى « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم »(٤) قيل الجامع أبو سفيان وهو المراد بالناس ، وكذلك فى قوله تعالى « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله »(٥) قيل المحسود رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد بالناس .

واحتج أبو الحسين أن البيت إذا كان ملآن من الرمان وقال أكلت ما فى البيت من الرمان وأراد واحدة أن ذلك يقبح ، فحينئذ لابد من كثرة يحسن إطلاق العموم لأجلها ، وإلا امتنع . وقد نص إمام الحرمين وغيره ، على استقباح تخصيص الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل » بالمكاتبة أو بالأمة وأن هذا التخصيص فى غاية البعد ، ولا يجوز لغة ، مع أن نوع المكاتبة أو الأمة أفراده غير متناهية ، فكيف إذا لم يبق إلا فرد واحد فكان أشد بالقبح .

وأما المعظم نفسه فهو فى معنى الجمع العظيم فقد وُزن أبو بكر بالأمة ، فرجح ، ووُزن عمر بالأمة فرجح رضى الله عنهما — فكيف بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم .

---

(١) ٣٦ الزخرف .

(٢) ٥ الشمس .

(٣) ٣ ، ٤ الكافرون .

(٤) ١٧٣ آل عمران .

(٥) ٥٤ النساء .

الفصل السادس

فى حكمه بعد التخصيص

لنا وللشافعية والحنفية فى كونه بعد التخصيص حقيقة أو مجازا قولان . واختار الامام وأبو الحسين التفصيل بين تخصيصه بقرينة مستقلة عقلية أو سمعية ، فيكون مجازا ، وبين تخصصه بالمتصل كالشرط والاستثناء والصفة ، فيكون حقيقة .

الحق أنه مجاز لأنه وضع للعموم واستعمل فى الخصوص ، فقد استعمل فى غير موضوعه ، واللفظ المستعمل فى غير موضوعه مجاز إجماعا .

حجة كونه حقيقة أن لفظ المشركين إذا أريد به الحربيون فقط ، والحربيون مشركون قطعا ، فيكون اللفظ مستعملا فى موضوعه فيكون حقيقة .

جوابه : أن الحربيين مشركون ، غير أن صيغة العموم لم توضع لمفهوم مشركين ، بل وضعت للكلية التى هى كل فرد فرد ، وبحيث لايبقى فرد ، وهذه الكلية لم يستعمل اللفظ فيها بل فى غيرها فيكون مجازا .

حجة التفريق أن القرينة المتصلة لا تستقل بنفسها ، فإن الاستثناء والشرط والصفة لفظ لا يستقل . وقاعدة العرب أن اللفظ المستقل إذا تعقبه مالا يستقل بنفسه صيره مع اللفظ المستقل كلفظة واحدة ،ولا يثبتون للأول حكما إلا به فيكون المجموع حقيقة فيما بقى بعد التخصيص ، حتى قال القاضى وجماعة إن الثمانية لها عبارتان(١) ثمانية،وعشرة إلا اثنين ، وتقول الحنفية الاستثناء تكلّم بالباقى بعد الثُّنْيَا ومرادهم ما ذكرناه ، وأما التخصيص المنفصل كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان والصبيان بعد الأمر بقتل المشركين ، ونهيه عليه الصلاة والسلام

---

(١) فى الأصل : لها امتاران .

عن بيع الغرر ، بعد قوله تعالى « وأحل الله البيع »[1] فهذا لأجل استقلاله يستحيل جعله مع الأصل كلاما واحدا ، فيتعين أن اللفظ الأول استعمل فى غير موضوعه فيكون مجازا .

وجوابه : أن جعل غير المستقل مع الأصل كلاما واحدا غير صحيح ، فإن (إلا) للإخراج إجماعا واشتقاقه من الثَّنْى وهو فرع وجود شىء يرجع ويثنى عليه ومتى جعل الجميع كلاما واحدا بطل هذا كله ، بل الحق أنه كلام أخرج منه كلام. نعم معنى الكلام الأول لا يستقر حتى يتعقبه السكوت ، وعدم استقرار حكم الأول لا يصيره جزء كلام ، ثم إن هذا إذا سلم يتأتى فى المخصص اللفظى المتصل وهو لا يتأتى فى المخصص العقلى : فإن العقلى مستقل .

وهو حجة عند الجميع إلا عيسى بن أبان وأبا ثور ، وخصص الكرخى التمسك به إذا خصص بالمتصل ، وقال الامام فخر الدين إن خصص تخصيصاً إجمالياً نحو قوله هذا العام مخصوص فليس بحجة ، وما أظنه يخالف فى هذا التفصيل .

لنا أنه وضع للاستغراق ولم يستعمل فيه فيكون مجازا ومقتضيا لثبوت الحكم لكل أفراده ، وليس البعض شرطا فى البعض ، وإلا لزم الدور ، فيبقى حجة فى الباقى بعد التخصيص .

كونه حجة هو الصحيح ، وقد قيل ما من عام إلا وقد خص إلا قوله تعالى « والله بكل شىء عليم » ، وروى ذلك عن ابن عباس ، وحينئذ لا يبقى حجة فى جميع عمومات الكتاب والسنة ، وذلك تعطيل للاستدلال .

حجة عيسى بن أبان أن حقيقة اللفظ هى الاستغراق وهو غير مراد ، وإذا خرجت الحقيقة عن الإرادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليه ، إذ ليس البعض أولى من البعض ، فيتعين الإجمال ، فسقط الاستدلال .

---

(١) ٢٧٥ البقرة .

جوابه : هذا إنما يصح إذا كان المجاز أجنبيا عن الحقيقة كالأسد إذا لم تكن الحقيقة فيه مراده ، وليس بعض الشجعان أولى من بعض فيتعين الإجمال ، أما المجاز فى العام المخصوص فتعين لأنه ليس أجنبياً بل محل التجوز ما بقى بعد التخصيص فلا إجمال .

وأما مستند الكرخى فى التفصيل ، فهو بناء منه على أن المخصص المتصل يصير مع الأصل حقيقة فيما بقى ، والحقيقة حجةوالمخصص المنفصل لايمكن جعله حقيقة مع الأصل ، فتعين المجاز والإجمال .

وجوابه ما تقدم .

وأما تفصيل الإمام فخر الدين فليس تفصيلا فى التحقيق بل راجع إلى القول بأنه حجة، فإن الله تعالى إذا قال « اقتلوا المشركين » ثم قال حرمت عليكم طائفة معينة لا أعينها لكم ، فلا شك أنا نتوقف عن القتل قطعا حتى نعلم الواجب قتله من المحرم قتله ، وهذا لايتصور فيه الخلاف ، بل هذا تفريع على أنه بعد التخصيص حجة إلا أن يكون التخصيص إجماليا .

وقولى ليس البعض شرطا فى البعض هذه حجة الإمام فى المحصول، وبسطها أن ثبوت الحكم فى البعض الباقى بعد التخصيص إما أن يتوقف على ثبوته فى البعض المخرج أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف كان حجة فيما بقى ، فإن عدم مالا يتوقف عليه لا يضر ، وإن كان ثبوت الحكم فى هذا البعض متوقفا على ثبوته فى ذلك البعض فإما أن يكون ثبوته فى ذلك البعض أيضا متوقفا على ثبوته فى هذا البعض أو لا، فإن حصل التوقف من الطرفين لزم الدور ، وإن حصل من أحد الطرفين دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال .

فيتعين أن الحق فى هذا التقسيم أن ثبوت الحكم فى هذا البعض الباقى غير متوقف على ثبوته فى ذلك البعض، وحينئذ يكون حجة، وهو المطلوب .

وهذه الحجة ضعيفة بسبب أنا نختار التوقف من الطرفين .

قوله : يلزم الدور .

قلنا : لا نسلم وذلك أن التوقف قسمان : توقف معي وتوقف سبق ، والدور فى الثانى دون الأول ، فإن الإنسان إذا قال لغيره لا أخرج من هذا البيت حتى تخرج معى . وقال الآخر له : وأنا لا أخرج من هذا البيت حتى تخرج أنت معى، خرجا معا وصدقا معا فيما التزماه ، ولا دور ولا محال ، أما إذا قال لا أخرج من هذا البيت حتى تخرج أنت قبلى ، وقال الآخر وأنا لا أخرج حتى تخرج أنت قبلى ، فإنهما إذا صدقا فى ذلك يستحيل خروج واحد منهما للزوم الدور فى توقف خروج كل واحد منهما على خروج الآخر توقفا سبقيا ، فعلمنا أن الدور إنما يلزم من التوقف السبقي دون التوقف المعى ، والتوقف فى العموم بين بعضيه على وجه المعية دون السبقية ، فلا دور .

فالحق حينئذ أن نقول اللفظ اقتضى ثبوت الحكم فى جميع الأفراد على وجه واحد ونسبة واحدة، والأصل عدم الشرطية فلا يضر خروج البعض عن الإرادة ويكون اللفظ حجة الباقى ، فهذه طريقة حسنة وسالمة عن المنوع .

والقياس على الصورة المخصوصة إذا علمت جائز عند القاضي إسماعيل منا ، وجماعة من الفقهاء .

إذا خرجت صورة من العموم بمخصص كما خرج بيع البر متفاضلا من قوله تعالى « وأحل الله البيع »(١) فهل يجوز قياس الأرز عليها بجامع القوت أو الطعم؟ خلاف .

حجة المنع أن الصورة المخصوصة على خلاف قاعدة العموم ، فلو قسنا عليها أفضى ذلك إلى تكثير مخالفة الأصل وكثرة التخصيص ، وهو غير جائز .

حجة الجواز أن قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح ، فإذا استثنى الشارع

(١) ٢٧٥ البقرة .

صورة لحكمة ثم وجد صورة أخرى تشاركها فى تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم ، فيها تكثيرا للحِكم والمصالح ، وهذا مراعاته أولى من مراعاة التخصيص ؛ فإن إبقاء العموم على عمومه اعتبار لغوى ، ومراعاة المصالح اعتبار شرعى ، والشرعى مقدم على اللغة .

الفصل السابع

فى الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء

إن التخصيص لا يكون إلا فيما يتناوله اللفظ بخلاف النسخ ، ولا يكون إلا قبل العمل بخلاف النسخ ، فانه يجوز قبل العمل وبعده ، ويجوز نسخ شريعة بأخرى ولا يجوز تخصيصها بها .

والاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيره ، بخلاف التخصيص . وقال الامام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها فى الاخراج ، فالتخصيص والاستثناء إخراج الأشخاص ، والنسخ إخراج الأزمان .

كون التخصيص لا يكون إلا فيما يتناوله اللفظ ، اصطلاح وعبارة ، لا معنى من المعانى ، فإن القرائن أو غيرها إذا دلت على ثبوت حكم لعدة صور ، فإذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كإخراج صور من صورة تناولها صيغ العموم ، غير أنه لا يسمى تخصيصا اصطلاحا ، ويدخل النسخ فيما يتناوله اللفظ أو ثبت بالقرائن أو الفعل أو الإقرار ، ولا يكون التخصيص إلا قبل العمل ، لأن التخصيص بيان المراد ، فإذا عمل به صار الجميع مرادا ، فلا يبقى الإخراج بعد ذلك إلا نسخا وإبطالا لما هو مراد ، والتخصيص هو إخراج غير المراد عن المراد ، وبعد العمل بالجميع يتعذر ذلك ، ويجوز النسخ أيضا قبل العمل إذا علم أن مدلول اللفظ مراد .

وأما نسخ شريعة بشريعة فذلك لم يقع بين الشرائع فى القواعد الكلية ، ولا فى العقائد

الدينية، بل فى بعض الفروع، مع جوازه فى الجميع عقلا، غير أنه لم يقع، وإذا قيل إن شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع؛ فمعناه فى بعض الفروع خاصة، فالشريعة الناسخة هى المتأخرة.

وأما تخصيص شريعة بشريعة فيمتنع. أما السابقة باللاحقة فلأن التخصيص بيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فلو خصصت المتأخرة المتقدمة لتأخر البيان عن وقت الحاجة، وأما تخصيص المتأخرة بالمتقدمة فلأن عادة الله أن لا يُنزل على قوم ولا يخاطبهم إلا بما يتعلق بهم خاصة، فلو نزل فى المتقدمة ما يكون بيانا وتخصيصا للمتأخرة لخوطبوا بما لا يتعلق بهم، وهذا كله عادة ربانية لا وجوب عقلى.

وأما الاستثناء فهو مع اللفظ المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على معنى واحد وهو ما بقى. قال القاضى أبو بكر: فالخمسة لها عبارتان: خمسة، وعشرة إلا خمسة. واعلم أن تعليلهم ذلك بأن الاستثناء غير مستقل بنفسه يلزم أن يكون التخصيص بالصفة والشرط والغاية كذلك، ولم يذكروه إلا فى الاستثناء، وههنا فرق آخر يخص الاستثناء وهو أنه يخرج من العدد فتقول له عشرة إلا اثنين، وغير الاستثناء لا يمكن ذلك فيه، ولذلك لا يثبت بالقرينة الحالية، فإنه لو قال له عشرة إلا اثنين ودلت القرينة على أنه أراد خمسة، لزم أن يكون لفظ العشرة قد استعمل مجازا فى الخمسة، وتلك القرينة هى دليل المجاز، وذلك ممتنع؛ لأن المجاز لا يجوز فى لفظ العدد، والتخصيص يجوز بالقرينة، لأن التخصيص مجاز، والمجاز يدخل فى العمومات إجماعا، ولا يجوز أن يتأخر الاستثناء، فلا يقول له عشرة وبعد يوم يقول إلا اثنين، لأنه فضلة فى الكلام لا يستقل بنفسه، وما لا يستقل بنفسه لا ينفرد بالنطق، وكذلك الشرط والغاية والصفة.

وأما التخصيص بالمخصص المنفصل فلا يمكن جعله مع العام المخصوص لفظا واحدا؛ لاستقلال كل واحد منهما بنفسه. والصواب أن نقول الإخراج جنس للثلاثة: التخصيص والنسخ والاستثناء، فإن الشىء لا يكون جنسا لنفسه، فإذا قلنا التخصيص جنس للثلاثة لزم أن يكون التخصيص جنسا لنفسه وهو محال. وقولنا التخصيص والاستثناء

إخراج للاشخاص ، والنسخ إخراج للأزمان ليس على إطلاقه ، بل قد يكون التخصيص فى الأزمان والاستثناء ، فتقول ما رأيته طول الدهر أو فى جميع الأيام ومرادك عمرك خاصة ، وتستثنى أياما فتقول إلا يوم الجمعة مثلا ، وهذا بحسب مايقع فيه العموم ، فإن وقع فى الأزمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها ، أو فى الأشخاص وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها، وقد يقع النسخ ولا إخراج زمان كنسخ الفعلة الواحدة التى لا يتعدد زمانها فلا يقبل الإخراج لأن الإخراج من الشىء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كأمر إبراهيم بذبح إسحق(١) عليه الصلاة والسلام لم يخرج منه بعض الأزمنة وبقى بعضها ، بل بطل المأمور به بالكلية ، لكن الغالب ما تقدم كنسخ وجوب وقوف الواحد للعشرة ثبت فى بعض الأزمنة ، وخرج المستقبل بعدها بالنسخ .

* * *

(١) ويقال إنه إسماعيل .

الباب السابع

فى أقل الجمع

قال القاضى أبو بكر رحمه الله مذهب مالك أن أقل الجمع اثنان ووافقه القاضى أبو بكر على ذلك والأستاذ أبو اسحق وعبد الملك بن الماجشون من أصحابه ، وعند الشافعى وأبى حنيفة رحمهما الله ثلاثة وحكاه عبد الوهاب عن مالك ، وعندى أن محل النزاع مشكل لأنه ان كان الخلاف فى صيغة الجمع التى هى الجيم والميم والعين لم يمكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ ، وقد اتفقوا على ذلك ، وان كان فى غيرها من صيغ الجموع فهى على قسمين ، جمع قلة وهو جمع السلامة مذكرا أو مؤنثا ومن جمع التكسير القلة ما فى قول الشاعر :

بأفْعُلٍ وأفْعَالٍ وأفعِلة وفِعْلة يعرف الأدنى من العدد

وجمع كثرة [1] وهو ما عدا ذلك فجموع القلة العشرة فمادون ذلك وجموع الكثرة للاحد عشر فأكثر ، هذا هو نقل العلماء ، ثم قد يستعار كل واحد منهما للآخر مجازا ، والخلاف فى هذه المسئلة انما هو فى الحقيقة اللغوية ، فان كان الخلاف فى جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا معنى للقول بالاثنين والثلاثة وان كان فى جموع القلة فهو يستقيم ، لكنهم لما أثبتوا الأحكام والاستدلال فى جموع الكثرة علمنا أنهم غير مقتصرين عليها وأن محل الخلاف ما هو أعم منها لا هى .

مثال جمع السلامة ماجمع بالواو والنون أو الياء والنون نحو مسلمون ومسلمين، أو بالألف والتاء وهو المؤنث ، نحو مسلمات وعرفات ، ومثال أفعل أفلس

---

(١) جمع بعضهم جموع الكثرة شعرا فقال :

فى السقى الشهب البغاة صور مرضى القلوب والبحار عبر
غلمانهم للأشقياء فعلة نطاع قضبان لأجل الفيلة
والعقلاء شرد ومنتهى جموعهم فى السبع والعشر انتهى

ومثال أفعال أجمال وأحمال ، ومثال أفعلة أرغفة ، وفعله نحو صبية وغلمه ، فهذه هى جموع القلة إذا كانت منكرة يكون للعشرة فدونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف ، وإن كانت معرفة صارت لما لا يتناهى وهو العموم ، ولا يبقى لمسماها أقل ولا أكثر ، بل رتبة واحدة وهى العموم بخلاف المنكر ، فإن مسماه ، وهو كونه جمعاً متردد بين مراتب مختلفة ، وكل تلك المراتب يصدق عليها أنها جمع فألف رجل جمع ، ورجال وثلاثة جمع .

قال صاحب المفصل قد يستعار لفظ الجمع الموضوع للقلة للكثرة ، والموضوع للكثرة للقلة ، وقوله قد يستعار كل واحد منهما للآخر يدل على أنه ليس موضوعا له فإن المستعار مجاز إجماعا وكذلك قال ابن الإنبارى قد يستعار كل واحد منهما للآخر بسبب اشتراكهما فى معنى الجمع ، فإيداؤه للعلاقة المصححة للمجاز دليل المجاز ، وكذلك قال غيرهما .

واستشكل جماعة من المفسرين والنحاة قوله تعالى « ثلاثة قروء »(1) فقالوا ثلاثة دون العشرة ، فكان المنطبق عليها أقراء الذى هو أفعال لأنه من صيغ جموع القلة أما قروء [الذى على وزن(2)] فعول فهو من جموع الكثرة فلم عبر به عن الثلاثة ، مع إمكان التعبير بما ينطبق ، على الثلاثة ، وهذا كله يقتضى أن جمع الكثرة لم يتناول ما دون العشرة إلا مجازا ولا يتناوله حقيقة ، ويشكل جعل أقل مسماه ثلاثة بل أحد عشر ، وهذا موضع صعب وأجاب عنه بعض الفضلاء .

قال : الجواب عنه أن الكلام فى هذه المسئلة إنما هو فى الحقيقة العرفية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلة والكثرة ، فلذلك أطلقت الفتيا فى القسمين

وهو جواب لا يصح لأن بحث العلماء فى أصول الفقه المهم منه الحقيقة اللغوية دون غيرها وهى المراد بقولنا الأمر للوجوب ، والأمر للتكرار ، والصيغة للعموم ، والأمر للفور ، والنهى للتحريم ، وغير ذلك من ، المباحث إنما يريدون الحقيقة اللغوية وهى المهمة فى أصول الفقه ، حتى إذا تقررت حمل عليها الكتاب والسنة .

وثانيها : إذا سلم له أن بحثهم فى الحقيقة العرفية فلم لا ذكروا اللغوية ، وكيف يليق أن يعتقد فيهم أنهم تركوا المهم أبدا ولم يذكروا إلا غير المهم ؟! .

---

(1) ٢٢٨ البقرة (2) ساقطة من النسخ ، وأثبتناها ليستقيم المعنى .

وثالثها : أن الكلام لو كان فى الحقيقة العرفية لكان استدلالهم بالعرفيات ، وكانوا يقولون : لأن أهل العرف يقولون ، وهم لا يقولون ذلك ، بل يقولون فى استدلالهم: فرقت العرب بين ضمير المفرد وضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا اضرب ضرباً ضربوا ، وقالوا رجلان ورجال ، ففرقوا بين التثنية والجمع ، ويستدلون بآيات الكتاب العزيز ، وذلك كله يقتضى أنهم لا يريدون العرف ، فإن من ادعى العرف غير اللغة لا يمكنه التمسك بالقرآن ؛فإنه لم ينزل بالعرف بل باللغة ،وهذا واضح وحينئذ يتعين أنهم يريدون الحقيقة اللغوية وهى مشكلة كما تقدم .

بل الذى تقتضيه القواعد أن يقولوا أقل مسمى الجمع المنكر من جموع القلة اثنان أو ثلاثة وأقل جموع الكثرة المنكرة أحد عشر ، هذا متجه لا خفاء فيه . أما التعميم فمشكل جداً .

ومقتضى القواعد أن القائل إذا قال لله علىّ صوم شهور ، أن يلزمه أحد عشر شهراً لأنه جمع كثرة ، أو صوم أيام أن يلزمه ثلاثة لأنه جمع قلة ، أو قال علىّ له دراهم أو دنانير أن يلزمه أحد عشر لأنه جمع كثرة ، وتتقرر الفتاوى وأقضية الحكام على هذه الصورة حتى يثبت لهذه القواعد ناسخ عرفى أو شرعى . فهذا وجه الإشكال .

وأنا الآن أجرى على عادتهم فى الحجاج فأقول حجة القول بالثلاثة ما تقدم من تفرقة العرب بين التثنية والجمع ضميراً وظاهراً والأصل فى الاستعمال الحقيقة ولأنه المتبادر للفهم عرفا فوجب أن يكون لغة كذلك ، لأن الأصل عدم النقل والتغيير ، فمن قال معى دراهم لا يفهم السامع إلا ثلاثة فأكثر ، حجة الاثنين قوله تعالى «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا »[1] فأطلق ضمير الجمع الذى هو الواو على الطائفتين وهو تثنية.وقوله تعالى « وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين»[2] فقوله لحكمهم ضمير جمع عائد على داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ، فدل على أن الاثنين يصدق عليهما الجمع . وقوله تعالى « وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب» إلى قوله «إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة»[3] فقوله إن هذا أخى يقتضى أنهما كانا اثنين ومع ذلك فقال تعالى

(١) ٩ الحجرات.
(٢) ٧٨ الأنبياء .
(٣) ٢١ — ٢٣ (ص)

« إذ تسوروا المحراب » وهو ضمير جمع وكذلك قوله تعالى « قالوا لا تخف »(١) يدل على أن الاثنين يصدق عليهما لفظ الجمع .

والجواب عن الأول أن الطائفة جماعة والجماعتان جمع بالضرورة ، فلذلك ، عاد عليه ضمير الواو .

وقوله تعالى « لحكمهم » عائد على الحكمين والمحكوم له والمحكوم عليه فهم أربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فأضيف للجمع (٢) .

وعن الثالث أن الخصم فى اللغة يصدق على الفرد والمثنى والجمع تقول العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم ، كما تقول رجل ضيف ورجلان ضيف ورجال ضيف فلما كان الخصم يطلق واحده على الجمع أطلق تثنيته على الجمع كما تقدم فى التثنيةوربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام «الاثنان فما فوقهما جماعة» فسمى الاثنين جماعة وبأن معنى الجمع حاصل فى الاثنين فوجب صدق الجمع عليهما .

والجواب عن الأول أن معناه فضيلة الجماعة تحصل للاثنين فالمراد الحكم الشرعى لا اللغوى فإنه عليه الصلاة والسلام إنما بعث لبيان الشرعيات .

وعن الثانى أن معنى الضم والاجتماع صادق على التثنية والاثنين إجماعا إنما الكلام فى ألفاظ الجموع هل تصدق على الاثنين حقيقة أم لا فأين أحدهما من الآخر؟!

فائدة : على ما تقدم من لفظ جمع القلة والكثرة يكون ضابط جمع القلة هو اللفظ الموضوع للاثنين فأكثر ، أو الثلاثة فأكثر على الخلاف بقيد كونه لا يتعدى العشرة فهو موضوع للقدر المشترك بين هذه الرتب الحاصلة من الثلاثة إلى العشرة . وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للأحد عشر فأكثر من غير حصر ، فهو للقدر المشترك بين هذه الرتب التى لا نهاية لها بقيد كونها لا تنقص عن الأحد عشر فسماها غير محصور ، بخلاف مسمى جموع القلة .

فائدة : معنى قول العلماء أقل الجمع اثنان أو ثلاثة ، معناه أن مسمى الجمع مشترك فيه(٣) بين رتب كثيرة وأقل مرتبة يصدق فيها المسمى هى الاثنان فيصير معنى الكلام أقل مراتب مسمى الجمع اثنان أو ثلاثة .

---

(١) ٢٢ (ص) .

(٢) وهذا هو الجواب عن الثانى فتأمل .

(٣) فى نسخة سقطت لفظة (فيه) .

الباب الثامن

فى الاستثناء

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول

فى حـــده

وهو عبارة عن إخراج بعض مادل اللفظ عليه ذاتا كان أو عددا أومالم يدل عليه ، وهو إما محل المدلول أو أمر عام بلفظ إلا،أو مايقوم مقامها ، فالذات نحو رأيت زيدا إلا يده ، والعدد أما متناه نحو له عندى عشرة إلا اثنين ، أو غير متناه نحو اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة ، ومحل المدلول نحو اعتق رقبة إلا الكفار ، وصل الا عند الزوال .

إن قلنا إن الأمر ليس للتكرار ، فان الرقبة أمر مشترك عام يقبل أن يعين فى محال كثيرة من الأشخاص ، فان كل شخص هو محل لأعمه ، وكذلك الفعل حقيقة كلية تقبل الوقوع فى أى زمان كان ، والأزمان محال الأفعال والأشخاص محال الحقائق . والأمر العام نحو قوله تعالى « لتأتننى به إلا ان يحاط بكم »[1] اى لتأتننى به فى كل حالة من الحالات إلا فى حالة الاحاطة بكم ، فالحالة أمر عام لم يدل عليها اللفظ وكذلك محال المدلول ليست مدلولة اللفظ فان فرعت على ان الاستثناء المنقطع مجاز فقد كمل الحد ، فانا إنما نحد الحقيقة ، وإن قلت هو حقيقة ردت بعد قولك أو أمر عام أو ما يعرض فى نفس المتكلم فتكون أو للتنويع ، كأنك قلت أى شىء وقع على وجه من هذه الوجوه فهو استثناء .

---

(١) ٦٦ يوسف .

قولی أو ما يقوم مقامها لايصح بسبب أن الذى يقوم مقامها إنما يعرفه من يعرف الاستثناء ، فقد عرفنا الاستثناء بما لايعرف إلا بعد معرفته وهو دور ، ثم نقول الصفة والشرط والغاية تقوم مقام (إلا) فی الإخراج وليست استثناء اتفاقا ، وهذا الحد ذكره الإمام أعنی هذا القيد على هذه الصورة من الإشكال ، بل ينبغى أن يقال فى حده هو مالا يدخل فى الكلام إلا لإخراج بعضه أو بعض أحواله أو متعلقاته ، مع ذكر لفظ المخرج ، ولايستقل بنفسه .

فقولنا لإخراج بعضه احترازا من النسخ ، فإنه قد يبطل الكل ، وقولنا أو بعض متعلقاته يريد ما يجوز استثناؤه مما لم يدل اللفظ عليه ، وهى ثمانية سيأتى - إن شاء الله تعالى - بيانها .

وقولی مع ذكر لفظ المخرج احترازا من الصفة والغاية والشرط ، فإن الخارج بسببها لم يذكر لفظه نحو: اقتلوا المشركين إن حاربوا ، خرج أهل الذمة ولم يذكر لفظهم ، وحتى يتركوا الحرابة، خرج أهل الذمة ولم يذكروا ، أو المحاربين، خرج بالصفة الذمة ولم يذكروا ، بخلاف قولنا إلا أهل الذمة ، المستثنى المخرج مذكور بلفظه .

وقولی لايستقل بنفسه احترازا من قولنا اقتلوا المشركين لاتقتلوا أهل الذمة فإنه ليس استثناء لكونه جملة مستقلة بنفسها ، وكذلك قولنا قام زيد لا عمرو، وأخرجنا عمرا مما دخل فيه زيد ، ولكن ليس بعض زيد ولا من متعلقاته ، وحينئذ ينطبق الحد على الاستثناء .

فائدة : أدواته أحد عشر (إلا) وهى أم الباب ، وغير وليس ولا يكون وحاشا وخلا وعدا وِسوى وسُوى وسواء وما عدا وما خلا ولا سيما على خلاف فيها .

الفصل الثانى

فى أقسامه

وهو ينقسم إلى الاثبات والنفى والمتصل والمنقطع وضبطهما مشكل، فينبغى أن تتأمله، فان كثيرا من الفضلاء يعتقد أن المنقطع هو الاستثناء من غير الجنس، وليس كذلك، فان قوله تعالى « لايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى »[1] منقطع على الأصح، مع أن المحكوم عليه بعد إلا هو بعض المحكوم عليه أولا ومن جنسه، وكذلك قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة »[2] منقطع مع ان المحكوم عليه بعد الا هو عين الأموال التى حكم عليها قبل الا، بل ينبغى ان تعلم ان المتصل عبارة عن ان تحكم على جنس ماحكمت عليه اولا بنقيض ماحكمت به اولا فمتى انخرم قيد من هذين القيدين كان منقطعا، فيكون المنقطع هو ان تحكم على غير جنس ماحكمت عليه اولا أو بغير نقيض ماحكمت به أولا، وعلى هذا يكون الاستثناء فى الآيتين منقطعا للحكم فيهما بغير النقيض، فان نقيض لايذوقون فيها الموت، يذوقون فيها الموت، ولم يحكم به، بل بالذوق فى الدنيا، ونقيض لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل كلوها بالباطل، ولم يحكم به، وعلى هذا الضابط يخرج جميع اقوال العلماء فى الكتاب والسنة ولسان العرب.

يكون الاستثناء المتصل مركبا من قيدين، الاستثناء من الجنس والحكم بالنقيض، والمنقطع نقيض ذلك المركب، فأى قيد انعدم حصل نقيض ذلك المركب فحصل المنقطع، ويكون الانقطاع قسمين : تارة يحصل بسبب الحكم على

---

(١) ٥٦ الدخان.

(٢) ٢٩ النساء.

بغير الجنس ، نحو رأيت إخوتك إلا ثوبا ، وتارة بسبب الحكم بغير النقيض ، نحو رأيت إخوتك إلا زيدا لم يسافر .

وقولى «لايذوقون فيها الموت » منقطع على الأصح ، أريد أن أصل الذوق هو إدراك الطعوم خاصة ، وهو فى مجرى العادة باللسان ، ثم استعمل مجازا فى إدراك ماقام بالذائق ، نحو ذاق الفقر وذاق الغنى وذاق الولاية ، فهذا مجاز ، فإذا لاحظناه وهم لايدركون الموتة الأولى قائمة بهم فى الجنة ، بل كان ذلك فى الدنيا ، فتعين الانقطاع .

ولنا أن نتجوز بلفظ الذوق إلى أصل الإدراك الذى هو الشعور والعلم ، ويصير معنى الكلام لايعلمون فيها الموت إلا الموتة الأولى فإنهم يعلمونها فى الجنة ، فيصير الاستثناء متصلا ، والعلم حاصل لهم فى الجنة بأنهم ماتوا فى الدنيا ، وهذا مجاز ، والأول أيضا مجاز ، لأن الموت ليس من ذوات الطعوم ، لكن الأول أقرب إلى الحقيقة ؛ لأن القيام حاصل فى الطعوم ، وفى الموت حالة حصوله ، ففى وصف القيام خصوص أوجب قرب الأول للحقيقة وبعد الثانى ، والعلاقة فى الآيتين التعبير بالأخص عن الأعم ، فإن إدراك الطعوم هو إدراك مع خصوص كون المدرك طعما وقيامه بالذائق ، فإن أحد الخصوصين فى المجاز الأول والخصوصان منفيان فى المجاز معا فى المجاز الثانى فلذلك كان أبعد .

فائدة : قال الله تعالى فى الآية الأخرى : « قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين »(١) وذلك يقتضى أنهم ماتوا موتتين ، وهذه الآية تقتضى أنهم ماتوا مرة واحدة ، فكيف الجمع بينهما .

الجواب : أن هذه الآية يمكن حملها على الأرواح ، وهى لاتموت إلا مرة واحدة عند الصعقة الأولى ، لقوله تعالى « فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله »(٢) قيل المستثنى أرواح الشهداء ، وقيل أرواح الأنبياء ، وقيل

---

(١) ١١ غافر (٢) ٦٨ الزمر

طائفة من الملائكة ، والموتتان الجسد . قال المفسرون: الإنسان قبل أن يصير منياً كان متصلا بجسد أبيه ، فهو حينئذ أجزاء حية ، وإذا انفصل منيا مات ، ثم ينفخ فيه الروح وهو جنين ، ثم يموت عند أجله ، فهاتان موتتان للجسد ، والموتة الواحدة للروح ، فحصل الجمع بين الآيتين .

الفصل الثالث

فى أحكامه

اختار الامام أن المنقطع مجاز ، ووافقه القاضى عبد الوهاب ، وفيه خلاف ، وذكر القاضى أن قول القائل له عندى مائة دينار إلا ثوبا من هذا الباب ، فانه جائز على المجاز ، وإنه يرجع إلى المعنى بطريق القيمة، قال خلافا لمن قال إنه مقدر بلكن ، ولمن قال انه كالمتصل .

منشأ الخلاف فى هذه المسألة أن العرب هل وضعت (إلا) لتركبها مع جنس ماقبلها، أو تركبها مع الجنس وغيره ؛ فيكون الخلاف فى أنه مجاز يرجع إلى هذا ؛ فإن قلنا بالقول الأول تعين أن يكون المنقطع مجازا فى التركيب ، ويتوقف كون المتصل حقيقة لغوية ، على أن العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات . وهذه مسألة خلاف .

واختار الإمام أن المجاز المركب عقلى ، ومعناه ليس حقيقة لغوية ، فلم تضع المركبات ، وأما له عندى مائة دينار إلا ثوبا ، فمعناه إلا قيمة ثوب ، فهو استثناء من لازم المنطوق ، لأن من لازم المائة دينار قيمة ثوب .

واختلفت عبارات الأصوليين فى هذا الموضع ، فمنهم من يقول عبر بالثوب عن قيمته من غير حذف ، فيكون لفظ الثوب على هذا مجازا ، ومنهم من يقول

ثم مضاف محذوف تقديره إلا قيمة ثوب ؛ فيكون لفظ الثوب على هذا مستعملا فى موضوعه حقيقة والمعنى واحد .

وأما قوله خلافا لمن قال إنه مقدر بلكن . فقد وافقه الإمام على هذه العبارة ، وهى باطلة ، بسبب أن الاستثناء المنقطع عند الناس أجمعين مقدر بلكن ، ومعنى هذا التقدير أن (إلا) فى هذا المقام تشبه (لكن) من جهة أن (لكن) يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها (وإلا) كذلك ، فأطلق على لفظ (إلا) (لكن) لهذه المشابهة ، هذا تقدير البصريين . وقدرها الكوفيون بسوى ، لأن سوى أيضا فيها معنى المغايرة فيما بعدها لما قبلها ، ورجّح البصريون تقديرهم بأن لكن حرف ، وسوى اسم ، وتقدير الحرف بالحرف أولى من تقديره بالاسم . فإن قلت معنى المخالفة حاصل فى (إلا) فى الاستثناء المتصل كما هى حاصلة فى المنقطع فينبغى أن تقدر فى الموطنين بلكن . قلت : ليس كذلك ، بل المنقطع ما بعد إلا لم يتناوله ما قبلها ، وكذلك (لكن) لا يكون ما بعدها دل عليه ما قبلها ، فهذه خصوصية المنقطع ، وهى فى لكن، وليست فى المتصل .

وأما قوله: وخلافا لمن قال إنه كالمتصل ، يريد خلافا لمن قال إنه حقيقة لا مجاز ، وإلا لم يقل أحد :إنه إذا كان من غير الجنس يكون من الجنس ، فإن ذلك خلاف الفرض وخلاف الواقع .

ويجب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه عادة، خلافا لابن عباس رضى الله عنهما ، قال الامام ان صح النقل عنه يحمل على ما اذا نوى عند التلفظ ثم أظهره بعد ذلك :

قولنا : عادة ، احتراز من انقطاعه بسعال أو عطاس ، أو بعطف الجمل بعضها على بعض ثم يستثنى بعد ذلك ، فإن ذلك لا يقدح فى الاتصال ؛ لأنه متصل عادة .

وقولنا: خلافا لابن عباس .اعلم أن الاستثناء مشتق من الثّنْى ، ووجه مشابهته به أن الذى يثنى الثوب ينقص فى رأى العين مساحته ، والمستثنى ينقص كلامه بسبب الاستثناء عما كان عليه قبل الاستثناء ، فهذا وجه الشبه ، ومقتضاه أن إطلاق

لفظ الاستثناء على هذه الصيغة مجاز ، وإن الثَّنْى حقيقة فى الأجسام ، فاستعماله فى المعانى ينبغى أن يكون مجازا ، ويقال ثنيا وثنوا واستثناء ، وهذه الألفاظ تطلق على معنيين بطريق الاشتراك أو المجاز فى أحدهما ، والحقيقة فى الآخر ؛ فإخراج بعض من كلٍّ بلفظ (إلا) ونحوها يسمى استثناء ، ولفظ التعليق بأن أو أخواتها يسمى استثناء أيضا ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف» أى قال إن شاء الله تعالى ، وهذا تعليق ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الثُّنيا . قال العلماء معناه بيع وشرط ، مع أن صاحب المحكم فى اللغة وغيره نقل أن الاستثناء والثنيا والثنو بمعنى واحد ، فاحتمل أن تكون هذه الألفاظ مشتركة بين المعنيين ، واحتمل أن تكون حقيقة فى أحدهما مجازا فى الآخر . هو محل نظر ، وعلى التقديرين المعنيان مختلفان وليس معنى واحدا .

والذى أحفظه عن ابن عباس -رضى الله عنهما- إنما هو فى التعليق على مشيئة الله ، وأن مستنده فى ذلك قوله تعالى : «ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت»(١) أى إذا نسيت أن تستثنى عند القول فاستثن بعد ذلك ، ولم يحدد تعالى لذلك غاية ، فروى عنه جواز النطق بالمشيئة استثناء أبدا ، وروى عنه أيضا سنة ، وهذا كله فى غير إلا وأخواتها ، فحكاية الخلاف عنه فى إلا وأخواتها لم أتحققه . والمروى عنه ما ذكرته لك ؛ فأخشى أن يكون الناقل اغتر بلفظ الاستثناء ، وأنه وجد ابن عباس يخالف فى الاستثناء وهذا استثناء فنقل الخلاف إليه ، وليس هو فيه اغترارا باللفظ ، مع أن المعانى مختلفة ، فهذا ينبغى أن يُتأمل .

وبالجملة فتجرى على العادة من غير تفصيل ، فنقول حجة الانفصال أمور : أحدها قوله تعالى «غير أولى الضرر»(٢) فإنها نزلت بعد قوله تعالى «لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون»(٣) فشكا ابن أم مكتوم ذلك لرسول الله صلى

---

(١) ٢٣ — ٢٤ الكهف .
(٢) ٩٥ النساء .
(٣) ٩٥ النساء .

الله عليه وسلم ، لعجزه عن الجهاد بسبب كونه أعمى ؛ فنزل قوله تعالى « غير أولى الضرر » وهذا استثناء وقد تأخر عن أصل الكلام ، والآية المتقدمة أيضا وهى قوله تعالى « واذكر ربك إذا نسيت » حجة المنع أنه يقبح قول القائل لغيره بع ثوبى ثم يقول بعد غد إلا من زيد ، وإذا كان قبيحا عُرفا قبح لغة ، لأن الأصل عدم النقل والتغيير وقياسا على الشرط والغاية والصفة ، فإنه لا يجوز تأخيرها ، والجامع كون كل واحد منهما فضلة فى الكلام غير مستقلة .

واختار القاضى عبدالوهاب والامام جواز استثناء الأكثر ، وقال القاضى أبو بكر يجب أن يكون أقل ، وقيل يجوز المساوى دون الأكثر لقوله تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين »(1) ومعلوم أنه أكثر .

فى هذه المسألة خمسة مذاهب : يجوز الأكثر ، لا يجوز إلا المساوى ، لا يجوز إلا الأقل ، لا يجوز إلا الكسر ، ويمتنع عقد تام فلا يجوز عشرة إلا واحدا بل إلا نصف واحد ، أو كسرا من كسوره ، أما الواحد التام فلا ، وكذلك لا يجوز مائة إلا عشرة ، ولا ألف إلا مائة ، لأن نسبة الواحد إلى العشرة كنسبة العشرة إلى المائة والمائة إلى الألف ؛ فإن الجميع عقد صحيح ، بل يستثنى بعض العشرة من المائة ، وبعض المائة من الألف فقط .

قال أرباب هذا المذهب : ولم يقع فى الكتاب والسنة إلا مذهبنا ، قال الله تعالى « ألف سنة إلا خمسين عاما »(2) وخمسين من الألف بعض عقد ، وقال عليه الصلاة والسلام « إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا » فاستثنى من المائة واحداً وهو بعض عقد المائة ، فإن عقدها عشرة ، حكى هذا المذهب سيف الدين الآمدى والمازرى فى شرح البرهان والزيدى فى شرح الجزولية ، فهذه أربعة مذاهب :

وحكى ابن طلحة الأندلسى فى كتاب المدخل له فى الفقه : إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا ، فى لزوم الثلاث له قولان ، فعدم اللزوم يقتضى جواز استثناء

---

(1) ٤٣ الحجر .
(2) ١٤ العنكبوت .

الكل من الكل ، مع أنه قد حكى فى منعه الإجماع فهذه خمسة مذاهب .

قال الزيدى وغيره إن قصر الاستثناء على الأقل[1] هو مذهب أكثر النحاة والفقهاء والقاضى أبى بكر ومالك وغيره من الفقهاء ، وهو مذهب البصريين .

حجة جواز الأكثر ما تقدم من الآية ، وأن القائل إذا قال له عندى عشرة إلا تسعة لا يلزمه إلا واحد اتفاقا ، ولأنه إخراج بعض من كل فيجوز كغيره .

والجواب عن الآية : أن المحذور فى استثناء الأكثر أن المتكلم به يعد عابثا وخارجا عن نمط العقلاء فى نطقه بشىء لا يعتقد أكثره ، بخلاف الشىء اليسير ربما نُسى لقلته فيذكره فى أثناء كلامه أو آخره ، وإذا قال القائل إن عبيدى لا تقدر عليهم إلا من وافقك ، فوافقه أكثرهم أو كلهم لا يعد المتكلم أو لاعابثا لكون البعض المخرج لم يتعين ، وإنما يوجب العبث تعين الخارج من الكلام عند النطق . والآية الخارج منها غير متعين عند النطق ، فإن قلت الله تعالى يعلم ذلك ، فهو متعين عنده وهو المتكلم بهذه الآية . قلت : القرآن عربى كما وصفه الله تعالى بذلك ، فكل ما كان حسنا فى لغة العرب حَسُن فى القرآن ، وما امتنع امتنع فيه ، ولا نأخذ نصوص الربوبية فى ذلك ، بل اللغة العربية فقط ، ولو تكلم بهذه الآية عربى لعدّ غير عابث ، فكذلك إذا وردت فى القرآن .

وعن الثانى : أنه ممنوع .

وقالت الحنابلة فى الخرقى وغيره من كتبهم : إنه تلزمه العشرة لعدم صحة استثنائه .

وعن الثالث الفرق أن الحاجة تدعو لليسير دون الكثير .

وقد ظهر بهذا الكلام مستند الأقوال ، فإن الدال على جواز الأكثر دال على المساوى والأقل . والأجوبة يؤخذ منها مستند المذهب الآخر .

---

(١) فى الأصل : على الأول .

فائدة : إذا قلنا يمتنع استثناء الكل من الكل فقد وقعت فى المذاهب أمور على خلافه .

أحدها : تقدم ابن طلحة المتقدم

وثانيها : نقل صاحب الجواهر وغيره إذا قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا إلا اثنتين ، أو إلا واحدة قولين فى لزوم الثلاث له ، بناء على أنه استثنى ثلاثا من ثلاث فيكون استثناؤه باطلا ، أو يقال استثناء يعقبه استثناء آخر يصيّره أقل من الثلاث وهو قوله إلا اثنتين ، فبقى من الثلاث المخرجة واحدة فيلزمه اثنتان ، لأن الثلاث الأولى كانت مثبتة ، والثلاثة الباقية المستثناة منفية ، والاستثناء الثانى وهو الاثنتان مثبت لأنه من نفى فتبقى واحدة منفية فقط ، فيلزمه اثنتان .

وثالثها : نقل أصحابنا إذا قال أنت طالق واحدة وواحدة وواحدة إلا واحدة أنه تلزمه إثنتان لاستثنائه الثالثة ، مع أن الثالثة قد نطق بها بلفظ يخصها ، فقد استثنى جملة ما نطق به فيها ، ومع ذلك نفعه ، وعللوا ذلك بأن خصوص الوحدات لا يتعلق بها غرض ، فهو كقوله : أنت طالق ثلاثا إلا واحدة ، وهذا بخلاف ما إذا قال : قام زيد وعمرو وخالد إلا زيدا ، فإنه استثنى جملة ما نطق به فيها ، وشأنه أن يتعلق به غرض بخصوصه ، ويلزم الأصحاب على هذه المسئلة أن يقولوا إذا قال له عندى درهم ودرهم ودرهم إلا درهما ، أنه يلزمه درهمان فقط ، فإن خصوص الدراهم غير مقصودة لاسيما والنقدان لا يتعينان عندنا ، وكذلك الدنانير.

ورابعها: قال ابن أبى زيد فى النوادر : إذا قال أنت طالق واحدة إلا واحدة لزمه واحدة إلا أن يعيد الاستثناء على الواحدة فيلزمه اثنتان ، وتقريره أن الواحدة صفة والموصوف طالق وصفته الوحدة ، فإذا رفع صفة الوحدة فقد رفع بعض ما نطق به ، وإذا رفع الوحدة تعينت الكثرة ، لأنه لا واسطة بينهما ، وأقل مراتب الكثرة اثنتان فتلزمه اثنتان ، لأن الأصل براءة الذمة من الزائد .

وقد ذكرت فى هذه المسئلة ستة أحوال لكل حالة حكم يخصها مستوعبا ذلك فى كتاب الاستغناء فى أحكام الاستثناء ، وهو كتاب يسره الله تعالى : مجلدا كبيرا، نحو

الجلاب ، كله فى الاستثناء ، فيه أحد وخمسون بابا ، ونحو أربعمائة مسئلة ، فهذه المسئلة فى ظاهرها تقتضى أنها على خلاف هذه القاعدة ، وفى الحقيقة لم يجر فيها استثناء الكل من الكل ، لما تقدم أنه إنما استثنى الصفة وهو بعض ما نطق به .

والاستثناء من الاثبات نفى اتفاقا ، ومن النفى إثبات خلافا لأبى حنيفة ـ رحمه الله ـ ومن أصحابه المتأخرين من يحكى التسوية بينهما فى عدم إثبات نقيض المحكوم به بعد إلا .

لنا أنه المتبادر عرفا فيكون لغة ، لأن الأصل عدم النقل والتغيير ، واعلم أن الكل اتفقوا على إثبات نقيض ما قبل الاستثناء لما بعده ، ولكنهم اختلفوا ، فنحن نثبت نقيض المحكوم به ، والحنفية يثبتون نقيض الحكم ، فيصير ما بعد الاستثناء غير محكوم عليه بنفى ولا إثبات .

إذا قلنا قام القوم إلا زيدا ، فقد اتفقوا على أن إلا مخرجة وزيدا مخرَج وما قبل إلا مخرج منه ، غير أنه قد تقدم قبل (إلا) القيام والحكم به . والقاعدة أن ماخرج من نقيض دخل فى النقيض الآخر ، فما خرج من العدم دخل فى الوجود ، وما خرج من الوجود دخل فى العدم .

واختلفوا فى أن زيدا هل هو مخرج من القيام وهو مذهبنا ، أو من الحكم به وهو مذهبهم . فعندنا لما خرج من القيام دخل فى عدم القيام فهو غير قائم ، وعندهم خرج من الحكم فدخل فى عدم الحكم فهو غير محكوم عليه .

• لنا أنه لو كان الاستثناء من النفى ليس إثباتا لم تفد كلمة الشهادة الإسلام ، لأنه لا يلزم أن يكون الله تعالى محكوما له باستحقاق العبادة ؛ لأنه حينئذ مستثنى من الحكم فهو غير محكوم عليه بشىء . ولأنه لو قال عند الحاكم ليس له عندى إلا مائة درهم ، لم يفهم الحاكم إلا أنه اعترف بالمائة ، وعلى رأيهم لا يكون اعترافا بشىء ، بل حكم على غير المائة بالنفى والمائة مسكوت عنها .

احتجوا بأن الألفاظ اللغوية إنما تفيد الأحكام الذهنية ، وتفيد الأحكام

الذهنية الأمور الخارجية ، لأن الأصل مطابقتها لها . فإذا قال القائل قام القوم ، فهمنا أنه حكم بذلك ، ثم يستدل بظاهر حاله على أنه صادق في مقاله فيعتقد أن القوم قاموا في الخارج ، فإذا كان اللفظ إنما يفيد المعاني الخارجية بوسطة إفادته للمعاني الذهنية ، فهي حينئذ إنما تستفاد بوسط ، وإفادة اللفظ للحكم بغير وسط ، فصرف الاستثناء لما هو مستغن عن الوسط أولى من صرفه للأمور الخارجية المحتاجة للوسط ، فإذا صرفناه للحكم أفاد رفع ذلك الحكم ، وإن صرفناه للقيام في الخارج أفاد عدم القيام في الخارج ، والأول أولى لاستغنائه ، وهو المطلوب ؛ فيكون الاستثناء من النفي ليس بإثبات وهو المطلوب .

وجوابه : أن هذا ترجيح لخلاف المتبادر إلى الأفهام من اللغات ، والمبادرة أولى ، ولربما احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بطهور » « ولا نكاح إلا بولي» ونحو ذلك من النصوص ، وقالوا لو كان الاستثناء من النفي إثباتا لزم ثبوت صحة الصلاة عند الطهور ، وصحة النكاح عند وجود الولي ، وهو خلاف الإجماع ، ولأن تخلف المدلول عن الدليل خلاف الأصل ، وهذه حجة قوية في ظاهر الحال (١) .

فائدة : قول العلماء الاستثناء من النفي إثبات ليس على إطلاقه ، لأن الاستثناء يقع من الأحكام نحو قام القوم إلا زيدا ، ومن الموانع نحو لا تسقط الصلاة عن المرأة إلا بالحيض ، ومن الشروط نحو لا صلاة إلا بطهور ، فالاستثناء من الشروط مستثنى من كلام العلماء ، فإنه لا يلزم من القضاء بالنفي لأجل عدم الشرط أن يقضى بالوجود لأجل وجود الشرط ، لما تقدم أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ؛ فقول العلماء الاستثناء من النفي إثبات يختص بما عدا الشروط ، لأنه لم يقل أحد من العلماء إنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ، وبهذه القاعدة يحصل الجواب عن شبهة الحنفية ، فإن النصوص التي ألزمونا إياها كلها من باب الشروط ، وهي ليست من صور النزاع فلا تلزمنا .

فائدة : قلت لفضلاء الحنفية كيف تقولون في الاستثناء المفرغ نحو ما قام إلا

---

(١) والرد عليهم تراه في الفائدة الآتية .

زيد هل هو محكوم عليه بالقيام لضرورة تفرغ العامل له ، أو تقولون هو مخرج من الحكم كما تقدم ؟ قالوا الكل سواء عندنا ، والقيام إنما نجزم به ، وغيره من الأحكام إنما هو بقرائن الأحوال الدالة على ثبوت ذلك الحكم لذلك المستثنى لا باللفظ لغة ، ولذلك قلنا إن كلمة الشهادة تفيد التوحيد بالقرائن الدالة من ظاهر كل متلفظ بها ، أنه إنما يقصد التوحيد دون التعطيل .

وإذا تعقب الاستثناء الجمل يرجع إلى جملتها عند مالك والشافعي وعند أصحابهما ـ رحمة الله عليهم ـ وإلى الأخيرة عند أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ ومشترك بين الأمرين عند الشريف المرتضى[1]، ومنهم من فصل فقال إن تنوعت الجملتان بأن تكون إحداهما خبرا والأخرى أمرا عاد إلى الأخير فقط ، وإن لم تتنوع الجملتان ولا كان حكم أحدهما في الأخرى ، ولا أضمر اسم احداهما في الأخرى فكذلك أيضا ، وإلا عاد الى الكل ، واختاره الامام . وتوقف القاضي أبو بكر منا في الجميع .

مثال إحداهما خبرا والأخرى أمرا قولك قام الزيدون وأكرم العمرين إلا الطوال .

ومثال عدم التنوع وحكم إحداهما في الأخرى قام الزيدون والعمرون إلا الطوال ؛ فإن العمرين ناب مناب الفعل في حقهم العطف ، فقد يستغنى بحكم الأولى عن حكم الثانية ، فصارت الثانية متعلقة بالأولى من حيث الجملة ، وصارت الجملتان كالجملة الواحدة ، فناسب العود عليهما .

ومثال إضمار الاسم دون الحكم قوله قام الزيدون وخرجوا إلا الطوال فإن الضمير الذى هو الواو عائد على الظاهر المتقدم ، فقد صارت الثانية مفتقرة للأولى في

---

(١) هو الشريف المرتضى على بن الحسين ولد سنة ٩٦٦ م وتوفى سنة ١٠٤٤ . أديب متكلم ولد ومات ببغداد وتولى نقابة الطالبيين ١٠١٥ وكان إماميا معتزليا متبحرا في الكلام والفقه والحديث والأدب واللغة وألف فيها كتبا مثل الشافي والانتصار وأشهر كتبه أماليه المسماة « درر القلائد وغرر الفوائد » وله ديوان كبير من الشعر .

اسما لأجل أنه مضمر يحتاج للتفسير فصارتا كالجملة الواحدة ، فناسب العود عليهما .

حجتنا من وجوه : أحدها : أن الشرط إذا تعقب جملا عاد إلى الكل فكذا الاستثناء بجامع أن كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ، ولأن كل واحد منهما مخرج في المعنى ، فإن عدم الشرط يخرج ماحصل العدم فيه من المشروط، ولقائل أن يقول على هذا : إن الشروط اللغوية أسباب والسبب مظنة الحكمة والمصلحة فناسب التعميم ، والاستثناء إنما هو لإخراج غير المراد عن المراد ، ولعل بقاءه لا يقدح في المراد فهو فضلة مستغنى عنها لعدم الحكمة فيها ، فظهر الفرق ، ومع الفرق يمتنع الإلحاق .

سلمنا عدم الفارق لكنه قياس في اللغات وهو ممنوع عند كثير من المحققين .

وثانيها : أن حرف العطف يصيِّر المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيعود الاستثناء عليهما كالجملة الواحدة .

ولقائل أن يقول: إن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لفظه يدل عليه مطابقة ويمتنع استثناؤه بجملته ، فلو قلت قام الزيدون والعمرون إلا العمرين لم يجز ، فظهر الفرق .

وثالثها : أن المتكلم قد يكون محتاجا لذكر الاستثناء من كل جملة ، فإن ذكره عقيب كل واحد تكرر وكان عبثا ؛ فيتعين أن يذكره عقيب الكل دفعا للحاجة وركاكة القول .

حجة أبي حنيفة من وجوه : أحدها أن الاستثناء على خلاف الأصل لأنه كالإنكار بعد الإقرار دعت الضرورة لاعتباره في جملة لئلا يصير لغوا فيبقى فيما عداها على مقتضى الأصل ، وكل من قال باختصاصه بجملة قال هي الأخيرة ترجيحا(١) للقرب على البعد .

---

(١) في الأصل وترجيحا بإثبات واو عاطفة . غير أنه لم يظهر معطوف عليه فحذفناها

ولقائل أن يقول إنما يكون إقرارا أن لو لم يتصل به كلام لايستقل بنفسه، وعادة العرب أنها معه تمنع اعتبار ماتقدم عليه إلا به ، وكذلك الشرط والغاية والصفة ، وقد تقدم تقريره ، فما تقدم إقرار حينئذ .

وثانيها : أن العرب اعتبرت القرب فيما يعود عليه فههنا كذلك .

بيان الأول اتفاق البصريين فيما إذا اجتمع على المعمول الواحد عاملان؛ أن القريب يقدم نحو أكرمت وأكرمني زيد ، وكذلك أكرم زيد عمرا وأكرمته، يتعين عود الضمير على عمرو ، وإذا قلت أكرمت سلمى سعدى أن الفاعل سلمى لقربها لعدم ظهور الإعراب المرجح[1] وكذلك أعطى زيد عمرا بكرا ، قالوا الأقرب للفعل الفاعل الآخذ لبكر وهو مفعول فى اللفظ ، فهذه أربعة أوجه دالة على اعتبار القرب .

بيان الثانى : عملا بالمناسبة التى ظهر اعتبارها .

وثالثها : أن الاستثناء لو عاد على جميع الجمل فإما أن يضمر عقيب كل جملة استثناء أو لا . الأول يلزم كثرة الإضمار وهو خلاف الأصل . والثانى يقتضى اجتماع عوامل كثيرة على معمول واحد .وسيبويه يمنعه .

ولقائل أن يقول على هذا الوجه : إن سيبويه يرى أن العامل فى الاستثناء انتصابه عن تمام الكلام كالتمييز ، ولا يعمل الفعل السابق ، وفيه مذاهب ومباحث مذكورة فى كتاب الاستغناء فى أحكام الاستثناء .

حجة الشريف على الاشتراك وجوه : أحدها أنه إذا قال أكرمت جيرانى وكسوت غلمانى قائما وفى الدار ويوم الجمعة ، لم يفهم عود الحال والظرفين على الأولى والثانية ولا يختص بإحداهما عينا .

وجوابه : منع ذلك بل يختص بالأخيرة .

وثانيها: حسن الاستفهام فى الاستثناء عقيب الجمل وهو دليل الاشتراك .

وجوابه: أن الاستفهام أعم من الاشتراك بل قد يكون لرفع المجاز أو لإبعاده أو لاهتمام المتكلم بالكلام ، وقد تقدم تقريره .

---

(١) أما مثال ظهور المرجح : أكل الكمثرى عيسى فعيسى هنا هو الفاعل .

وثالثها : أنه ورد فى كتاب الله تعالى بالمعنيين ، والأصل فى الكلام الحقيقة فيلزم الاشتراك .

وجوابه : كما أن الأصل فى الكلام الحقيقة فالأصل عدم الاشتراك .

فائدة : مثال عود ضمير فى كتاب الله على الكل قوله تعالى « كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين . أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم »(١) هذا فى آل عمران، وفى المائدة قوله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم »(٢) فقيل منقطع ، لأن ما ذكيتم من غير المذكورات وقيل متصل يعود على الميته(٣) وما بعدها أى ما أدركتم ذكاته من هذه المذكورات .

مثال العائد على جملة واحدة قوله تعالى « فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك »(٤) قرىء بالنصب استثناء من الجملة الأولى، وبالرفع استثناء من الثانية لأنها منفية ، وتكون قد خرجت معهم ثم رجعت فهلكت ، قاله المفسرون . وقوله تعالى « إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى إلا من اغترف غرفة بيده »(٥) فهذا يتعين عوده على الجملة الأولى دون الثانية ، لأن مناسبة المعنى تقتضيه ، ومما يمكن أن يكون من هذا الباب وألا يكون منه قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما ،

---

(١) ٨٦ ـ ٨٩ آل عمران .

(٢) ٣ المائدة .

(٣) فى نسخه على النطيحة بدلا من الميتة .

(٤) ٨١ هود .

(٥) ٢٤٩ البقرة .

يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا ، إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا»[1] فهذا الاستثناء عائد على من ، وهو جملة واحدة، فمن هذا الوجه يمكن أن لا يكون من هذا الباب ، ومن جهة أن هذا من عوده على الجمل الثلاث المتقدمة يكون الاستثناء فى المعنى عائدا على الجمل الثلاث .

فائدة : قول العلماء فى هذه المسألة : إن الاستثناء مشترك بين عوده على الكل أو الأخيرة ، هو من الاشتراك الواقع فى التركيب دون الإفراد ؛ أى وضعت العرب (إلا) لتركبها عائدة على الكل وتركبها عائدة على الأخيرة ، فهو من فروع أن العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات وهى مسألة قولين ، واختار الإمام المنع .

فائدة : اختلفت عبارات العلماء فى هذه المسألة ، فقال فخر الدين : الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة ولم يذكر العطف . وقال الشيخ سيف الدين : الجمل المعطوفة بالواو .

واعلم أن حروف العطف عشرة : الواو ، والفاء ، وثم ، وحتى ، وهى يتأتى فيها خلاف العلماء لأنها تجمع بين الشيئين معا فى الحكم ، ويمكن الاستثناء منهما أو أحدهما .

وأما : بل ، ولا ، ولكن ، فهى لأحد الشيئين بعينه نحو قام القوم لا النساء ، وبل النساء ، وما قام القوم لكن النساء ، فالقائم أحد الفريقين دون الآخر بعينه ، فأمكن أن يقال لا يمكن عود الاستثناء عليهما لأنهما لم يندرجا فى الحكم ، والعود عليهما يقتضى تقدم الحكم عليهما ، ويمكن أن يقال إنهما معا محكوم عليهما : إحداهما بالنفى والأخرى بالإثبات ، فالمنفى مابعد (لا) وما قبل لكن وبل ، غير أن هذه الحالة إن صححنا عود الاستثناء عليهما يلزم أن يرفع باعتبار النفى وينصب باعتبار الإيجاب ، واجتماع الرفع والنصب معا محال ، إلا أن يصرف أحدهما للفظ والآخر للمعنى . وبالجملة فهو موضع تردد .

وثلاثة لأحد الشيئين لابعينه وهى : أو ، وأم ، وإما ، نحو قام القوم أو النساء وإما القوم وإما النساء ، أو هل قام القوم أم النساء فههنا المحكوم عليه واحد

---

(١) ٦٨ — ٧٠ الفرقان .

قطعاً، ولم يتعرض بالنفى للآخر ولا بالثبوت ، فلا يتأتى الاحتمال الذى فى القسم الثانى ، بل يتعين ألا تندرج هذه الجمل المعطوفة بهذه الثلاث فى صورة النزاع ، والأولى تندرج قطعا ، والثانية فيها احتمال .

فعلى هذا تنتقد عبارة سيف الدين بأن نقول له: ماجمعت عبارتك المسئلة ، ونقول للإمام فخر الدين : اندرج فى عبارتك مالا يصلح أن يكون من المسئلة ، فعبارة سيف الدين غير جامعة وعبارة الإمام غير مانعة ، ثم يرد على سيف الدين الجمل إذا ذكرت من غير عطف نحو أكرم بنى تميم اخلع على مضر ونحوذلك، فإنها لاتندرج فى عبارته مع صحة الاستثناء فيها ، وتندرج فى عبارة الإمام .

وإذا عطف استثناء على استثناء ، فان كان الثانى بحرف عطف أو هو أكثر من الاستثناء الأول أو مساو لهعاد إلى أصل الكلام، لاستحالة العطف فى الاستثناء واستحالة اخراج الأكثر والمساوى ، وإلا عاد الى الاستثناء الاول ترجيحا للقرب ، ونفيا للغو الكلام .

مثال حرف العطف له عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين ، مثال الأكثر له عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة ، مثال المساوى له عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة ، مثال الأقل له عشرة إلا ثلاثة إلا اثنين .

ونقل الزيدى فى هذا القسم الأخير خلافا فقيل يعود على الاستثناء الأول ؛ وقيل يعود على أصل الكلام .

وهذه المسئله مبنية على خمس قواعد: الأولى أن العرب لاتجمع بين إلا وحرف العطف لأن إلا تقتضى الإخراج وحرف العطف يقتضى الضم وهما متناقضان .

القاعدة الثانية : أن استثناء الأكثر والمساوى باطل .

القاعدة الثالثة : أن القرب يوجب الرجحان .

القاعدة الرابعة : أن الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى .

القاعدة الخامسة : إذا دار الكلام بين الإلغاء والإعمال فالإعمال أولى .

إذا ظهرت هذه القواعد فنقول إذا قال له عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين يتعين عوده على أصل الكلام ، ويمتنع عوده على الثلاثة لئلا يجتمع الاستثناء والعطف وهى القاعدة الأولى .

وإذا قلنا له عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة أو إلا ثلاثة، يتعين عوده على أصل الكلام ، لأن استثناء المساوى والأكثر باطل للقاعدة الثانية .

وإذا قلنا له عشرة إلا ثلاثة إلا اثنين فالاستثناء الثانى إما أن يعود عليهما أولا يعود عليهما ، أو يعود على أصل الكلام ، أو على الاستثناء، والكل باطل إلا الأخير؛ أما العود عليهما فلأنه يؤدى إلى لغو الكلام فلا يصح للقاعدة الخامسة.

وكذلك لا عليهما بيانه أنه لما قال له عشرة إلا ثلاثة فقد اعترف بسبعة ، فقوله بعد ذلك إلا اثنين باعتبار عوده على أصل الكلام يخرج من السبعة اثنين ، وباعتبار عوده على الثلاثة يرد اثنين ، لأن الثلاثة منفية وأصل الكلام مثبت ، وهى القاعدة الرابعة .

فتجبر المنفى بالثابت فيصير الاعتراف بسبعة ، وهو الذى كان قبل الاستثناء الثانى فصار لغوا ، ولا يمكن عوده على أصل الكلام وحده؛ لأنه يؤدى إلى ترجيح البعيد على القريب، وهى القاعدة الثالثة .

فيتعين عوده على الاستثناء لا على أصل الكلام وهو المطلوب .

حجة من قال بعوده على أصل الكلام أن أصل الاستثناء أن يكون عائدا على ماصدر به الكلام ، فعوده على الاستثناء خلاف الأصل ، ولأن أصل الكلام قابل للتنقيح والتخليص والبيان فيرد الاستثناء عليه . أما الاستثناء فقد تعين لأنه غير مراد لإخراجه مما كان ظاهره الإرادة ؛ فلو استثنى منه كان ناقضا لكلامه مرتين : ادعى أولا أن الكل ثبوت ، ثم ادعى أن هذا نفى ، فقد نقض الثبوت فيه، فإن استثنى منه أيضا يكون قد نقض النفى فيه فيكون قد نقضه مرتين، بخلاف العود على أصل الكلام يكون فيه فرد نقض ، وهو إبطال الثبوت فقط.

فائدة : قال السيرافى فى شرح سيبويه: إذا قلت له عشرة إلا تسعة إلا ثمانية إلا سبعة ، إلا ستة ، إلا خمسة ، إلا أربعة ، إلا ثلاثة ، إلا اثنين ، إلا واحداً يكون الاعتراف قد وقع بخمسة بناء على عود الاستثناء الأخير على الاستثناء الأول والثالث على الثانى وهلم جرا ، وأن الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى ، فيتحصل من الجميع خمسة ، واختيار السيرافى والجمهور عود الاستثناء الثانى على الاستثناء الأول دون أصل الكلام إذا لم يكن مساويا ، ولامعه حرف العطف على ما تقدم (١) .

فائدتان : الأولى قد يكون الاستثناء عبارة عما لولاه لعلم دخوله أو ما لولاه لظن دخوله أو ما لولاه لجاز دخوله أو ما لولاه لقطع بعدم دخوله، فهذه أربعة أقسام : فالأول الاستثناء من النصوص نحو له عندى عشرة الا اثنين والثانى الاستثناء من الظواهر نحو : اقتلوا المشركين الا زيدا ، والثالث الاستثناء من المحال والأزمان والأحوال نحو أكرم رجلا إلا زيدا وعمرا ، وصل الا عند الزوال «ولتأتنى به الا أن يحاط بكم»(٢) والرابع الاستثناء المنقطع نحو رأيت القوم إلا حمارا .

يقطع بالاندراج فى النصوص لتعذر المجاز فيها ، وإن لفظها لا يستعمل إلا فى مسماها ، ويظن فى الظواهر بسبب جواز المجاز فيها ، ويجوز من غير علم ولا ظن فى المحال ونحوها ، لأن اللفظ لا يشعر بخصوصها فانتفى العلم والظن ، ويقطع بعدم الاندراج فى المنقطع لعدم صلاحية اللفظ له فإن لفظ القوم لا يندرج فيه الحمار قطعا .

الثانية : اطلاق العلماء أن الاستثناء من النفى اثبات يجب ان يكون مخصوصا فان الاستثناء يرد على الأسباب والشروط والموانع والأحكام والأمور العامة

---

(١) هذا الموضوع فى الأصل مضطرب جداً وقد قمت بمراجعته على جميع أصول هذا الكتاب المطبوعة والمخطوطة ،ومراجع النحو وكتب اللغة وكتب الأصول المشابهة ، حتى ظهر لك بهذه الصورة .

(٢) ٦٦ يوسف .

التى لم ينطق بها ، فالأول نحو لا عقوبة الا بجناية والثانى نحو لا صلاة الا بطهور ، والثالث لا تسقط الصلاة عن المراة الا بالحيض ، والرابع نحو قام القوم الا زيدا ، والخامس نحو قوله تعالى «لتأتننى به إلا أن يحاط بكم»(١)

ولما كانت الشروط لا يلزم من وجودها الوجود ولا العدم لم يلزم من الحكم بالنفى قبل الاستثناء لعدم الشرط الحكم بالوجود بعد الاستثناء لأجل وجوده فيكون مطردا فيما عدا الشرط .

هذه الفائدة تقدم التنبيه عليها فى الاستثناء من النفى إثبات ، وأذيلها هنا بأن الاستثناء يقع فى عشرة أمور : منها أمران ينطق بهما ، وثمانية لا ينطق بها وقع الاستثناء منها ، أما اللذان ينطق بهما فهما الأحكام والصفات : فالأحكام نحو قام القوم إلا زيدا ونحوه من الأفعال والصفات نحو قول الشاعر :

قاتل ابن البتول إلا عليا

يريد الحسين بن فاطمة الزهراء رضى الله عنهما ، والبتول معناه المنقطعة قيل عن النظير والشبيه ، وقيل عن الأزواج وهو مراد الشاعر ؛ أى انقطعت عن الأزواج كلها إلا عن على رضى الله عنه ، فالاستثناء من صفتها لا منها ، ومنه قوله تعالى «وما نحن بميتين إلا موتتنا الأولى»(٢) استثنوا من صفتهم الموتة الأولى لا من ذواتهم .

والاستثناء من الصفة يقع على ثلاثة أقسام : أحدها عن متعلقها نحو قول الشاعر المتقدم ، فإن الأزواج متعلق بالتبتل . وثانيها من بعض أنواعها نحو الآية فإن الموتة الأولى أحد أنواع الموت ، وثالثها يستثنى بجملتها لا يترك منها شىء كما تقدم فى تقرير قولنا أنت طالق واحدة إلا واحدة فى الاستثناء المستغرق ، وما يجوز أن يستثنى تقدم التقرير هنالك وأنه رفع الواحدة بجملتها وأثبت الكثرة فلزمه طلقتان ، ومنه قولك مررت بالمتحرك إلا المتحرك ، فيكون مررت بالساكن لأنك ذكرت أولا جسما متحركا فهما أمران استثنيت أحدهما وهو الحركة فيتعين السكون ؛ لأن كل ضدين لا ثالث لهما إذا رفعت أحدهما تعين الآخر للوقوع .

---

(١) ٦٦ يوسف .
(٢) ٥٩ الصافات .

والاستثناء من الصفات هو باب غريب فى الاستثناء ،وقد بسطته هو وغيره فى كتاب (الاستغناء فى أحكام الاستثناء) الكتاب الكبير الموضوع فى الاستثناء .

وأما الثمانية التى لاينطق بها ويقع الاستثناء منها : الأسباب والشروط والموانع وقد تقدم تمثيلها . الرابع المحال نحو أكرم رجلا إلا زيداً وعمرا وبكرا ؛ فإن كل شخص هو محل لأعمه . وخامسها الأحوال نحو « لتأتننى به إلا أن يحاط بكم »(١) أى لتأتننى به فى جميع الأحوال إلا فى حالة الإحاطة بكم ، فإنى أعذركم . وسادسها الأزمان نحو صل إلا عند الزوال . وسابعها الأمكنة نحو صل إلا عند المزبلة والمجزرة ونحو ذلك. وثامنها مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات نحو قوله تعالى «إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباءكم»(٢) أى لا حقيقة للأصنام البتة إلا أنها لفظ مجرد؛ فاستثنى اللفظ من مطلق الوجود على سبيل المبالغة فىالنفى ، أى لم يثبت لها وجود البتة إلا وجود اللفظ ، ولا شىء وراءه . فهذه الثمانية لم تذكر قبل الاستثناء ، وإنما تعلم بما يذكر بعد الاستثناء وهو فرد منها ، فيستدل بذلك الفرد على جنسه وأن جنسه هو الكائن بعد الاستثناء (٣) وحينئذ ينبغى أن يعلم أن الاستثناء فى هذه الأمور التى لم تذكر كلها استثناء متصل ، لأنه من الجنس وحكم بالنقيض بعد (إلا) وهذان القيدان وافيان بحقيقة المتصل ، وكثير من النحاة يعتقد أنه استثناء منقطع لأنه يلاحظ الفعل المتقدم قبل الاستثناء ويجد ما بعده من غير جنسه ، فيقضى بانقطاعه ؛ لاعتقاده أن ما بعد إلا مستثنى من المنطوق ،وليس كما ظن ، بلالاستثناء واقع منغير مذكور وهو متصل باعتبارها، وهذه الأمور مبسوطة فى الكتاب الكبير الموضوع فى الاستثناء . ولكل واحد منها باب يخصه بمثله من الكتاب العزيز ، والسنة ، وكلام الفصحاء والفضلاء .

ومن الاستثناء من الأسباب الاستثناء من المفعول من أجله ، فإنه سبب الفعل ، وقد ذكرنا منه جملة من الكتاب العزيز هنالك فمن أرادها فليطالعه ؛ فإنها فوائد غريبة وقواعد جليلة ، وهى كلها من فضل الله تعالى ، له المنة فى جميع الأحوال ، لا إله إلا هو الكبير المتعال .

---

(١) ٦٦ يوسف .　　(٢) ٢٣ النجم .　　(٣) لعلها : قبل الاستثناء .

الباب التاسع

في الشروط

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

فى أدواته

وهى ان واذا ولو ، وما تضمن معنى ان (فان) تختص بالمشكوك فيه واذا تدخل على المعلوم والمشكوك (ولو) تدخل على الماضى بخلافهما .

المتضمن لمعنى (إن) نحو أين تجلس أجلس ، ومهما تصنع أصنع ، ومتى تخرج أخرج معك ، وأنى تخرج أخرج ، وكيفما صنعت صنعت ، ومن دخل دارى فله درهم ، وما تقدم من خير فهو لك ، وأى رجل دخل دارى فأكرمه ، فهذه كلها متضمنة للشروط ، وأصل الشرط هو لفظة (إن) فلذلك قلنا تضمن معنى إن ، ولم أقل غيرها .

وخصصت العرب (إن) بما شأنه أن لايعلم ، فلاتقول إن زالت الشمس فائتنى أو إن طلعت غدا من المشرق ، فإن ذلك معلوم بالعادة ، وتقول إن جاء زيد ؛ فإن مجيئه غير معلوم بالعادة ، ونظيرها (متى) لا يستفهم بها إلا عن الزمان المجهول فلا تقول متى تطلع الشمس ، وتقول متى يقدم زيد ؛ وأما (إذا) فتقول فيها إذا طلعت الشمس فائتنى ، وإذا جاء زيد فائتنى .

سؤال : مقتضى هذه القاعدة أن لا تقع (إن) فى كتاب الله البتة لأنه تعالى بكل شيء عليم ، وهى لا تدخل إلا على المشكوك فيه .

وجوابه : أن القرآن عربى ، وكل ما كان يجوز أن ينطق به العربى جاز فى

كتاب الله تعالى ، وكل ما لا يجوز لو نطق به عربى لم يجز فى كتاب الله تعالى ، وخصوص وضع الربوبية لا يدخل فى اللغات ، فما دخلت إن إلا [1] على ما لو تكلم بها عربى كان شأنها فى تلك الحالة أن تكون داخلة على مشكوك فيه جازت فى كتاب الله تعالى ، وكذلك نجوزها وإن كان المتكلم من العرب والسامع عالمين بما دخلت عليه ، إذا كان شأنه أن يكون مشكوكا فيه ، ولا يقدح فى حقها حصول العلم لذينك نظرا إلى العادة ، وكذلك فى حق الله تعالى .

وأما (لو) فتدخل على الماضى ، تقول لو جاءنى زيد أمس أكرمته اليوم ، أو كنت أكرمته ، فيكون الكلام كله ماضيا وهو عربى ، وهذا لا يتحقق فى غيرها من أدوات الشرط ، وإن وقع شىء كان مؤولا : كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه الصلاة والسلام « إن كنت قلته فقد علمته » (٢) فقد علق على (إن) ماضيا. قال ابن السراج معناه أن يثبت فى المستقبل أنى قلته فى الماضى ، فالشرط ثبوته فى المستقبل ، وكل ما وقع من هذا الباب فهو مؤول بالمستقبل .

وأما (لو) فلا تأويل فيها ، ولذلك قال بعض الفضلاء إنما سميت حرف شرط مجازا لشبهها بالشرط من جهة أن فيها ربط جملة بجملة كما فى الشرط ، فسميت شرطا لذلك ، وإلا فليست شرطا لأجل المضى ، وهو ينافى الشرط من جهة أن معنى الشرط ربط توقع أمر مستقبل بأمر متوقع مستقبل ، والواقع لا يتوقع ولا يتوقف دخوله فى الوجود على دخول أمر آخر ، لأنه قد دخل فى الوجود . وأما الزمخشرى فى المفصل فى أقسام الحرف فقد قال : ومن أقسام الحرف حرفا الشرط وهما (إن) (ولو) فسماهما حرفا شرط .

فائدة : (إذا) تخالف (إن) من جهة أن إذا اسم وظرف والشرط لها عارض (وإن) على العكس فى هذه الثلاثة ، وقد تستعمل ظرفا لا شرط فيه كقوله تعالى

---

(١) فى نسخة مخطوطة حذفت إلا .

(٢) ١١٦ المائدة .

« والضحى والليل إذا سجى »(١) « والليل إذا يغشى »(٢) أى أقسم بالليل حالة غشيانه وحالة سُجوُّه لأنهما أعظم حالات الليل ، وحينئذ يحسن القسم بهما. فهى ههنا ظرف محض بغير شرط (وإن) أيضاً قد تستعمل غير شرط نحو قوله تعالى « إن يتبعون إلا الظن » (٣) معناها هنا معنى ما النافية ، أى ما يتبعون إلا الظن ، ولها أقسام كثيرة مذكورة فى كتب النحو ، غير أن أصلها الشرط وغيره عارض ، وأصل (إذا) الظرفية وغيرها عارض .

الفصل الثانى

فى حقيقته

وهو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر . ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ، ثم هو [قد] (٤) لا يوجد الا متدرجا كدوران الحول وقد يوجد دفعة كالنية ،وقد يقبل الأمرين كالسترة ، فيعتبر من الاول آخر جزء منه ، ومن الثانى جملته ، وكذلك الثالث لامكان تحققه ، فان كان الشرط عدمه اعتبر أول أزمنة عدمه فى الثلاثة .

نقلت قول الإمام فى المحصول :فإنه لم يذكر فى ضابط الشرط غير قوله هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر ، ولم يزد على هذا ، يشير إلى أن الحول مثلا يتوقف عليه تأثير النصاب فى إيجاب الزكاة ، والبلوغ فى تأثير الزوال فى إيجاب الصلاة ، ونحو ذلك ، وهذا الضابط الذى ذكره رحمه الله غير جامع لجميع أنواع الشرط فإن الشرط قد يكون لأجل ذات السبب ووجوده ، لا لتأثيره ، كما تقول فى الفروج ، فإنها شرط فى أصل وجود الزنا لا فى تأثيره ، وقد يكون الشرط شرطا فيما ليس مؤثراً ،كما تقول الحياة شرط فى العلم،والعلم شرط فى الإرادة ، مع أن العلم غير مؤثر

---

(١) ١ الضحى . (٢) ١ الليل .

(٣) ١١٦ الأنعام . (٤) ساقطة من الأصول .

والإرادة مخصصة لا مؤثرة ، والجوهر شرط لوجود العرض المخصوص ، فهذه الأنواع كلها خرجت عن ضابطه .

فلذلك زدت أنا من عندى القيود التى بعد هذا القيد ، فقلت : ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ، فبقيت هذه الزيادة مضمومة إلى كلامه ، وهو غير جيد منى ، بسبب أن القيد الأول الذى ذكره يلزم أن يوجد فى جميع الشروط ، وهو غير لازم الوجود لما ذكرته من الحياة مع العلم ونحوه ، فبقى الكلام كله باطلا .

بل ينبغى لى أن ابتدىء حداً مستأنفاً ؛ فأقول الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته . فالقيد الأول احتراز من المانع فإنه لا يلزم من عدمه شيء ، والثانى احتراز من السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود . والثالث احتراز من مقارنة الشرط وجود السبب ، فيلزم الوجود كالحول مع النصاب أو قيام المانع ، فيلزم العدم . ولكن ذلك ليس لذاته بل لوجود السبب أو المانع ، وبسط هذه الأمور مذكور فى باب ما يتوقف عليه الحكم فيطالع هناك . فهذا هو الحد المستقيم ، وأما الذى لى والإمام فى الأصل فباطل .

وأريد بقولى متدرجا أى شيئاً بعد شيء ، فإنه لا يمكن أن يوجد الحول إلا كذلك زمانا بعد زمان ، وأما السترة فقد تقدر إن توقع السترة بالثوب فى زمن واحد ، وقد يستر بعضها فى زمان ، وبعضها فى زمان آخر ، فهى تقبل الأمرين .

ثم الشرط قد يكون وجود هذه الحقائق وقد يكون عدمها ، مثال الأول قوله إن نويت فأنت حر ، أو إن دار الحول ، أو إن سترت عورتك ، فيعتبر آخر جزء فيعتق عنده . أما فى النية فظاهر ، وأما فى الحول فلأن اجتماعه متعذر ، فالممكن هو آخر أجزائه ، فتقدر الأجزاء المتقدمة كالكائنة مع الجزء الأخير .

وأما السترة وماهو قابل للأمرين. فقال الإمام لا بد من وجود المجموع لإمكان تحققه فإن ستر عورته مثلا متدرجا لا يعتق ، وكذلك إذا قال له إن أعطيتنى عشرة

دراهم فأعطاه له شيئاً بعد شيء لا يعتق ، لأنه لم يعطه عشرة وإنما أعطاه بعضها فى كل زمان ، وهذا يجىء على مراعاة الألفاظ ، وأما على مراعاة المقاصد فيعتق ؛ أعطاه الدراهم جملة أو متفرقة ، وهذا هو الذى عليه الفتيا فى مذهب مالك ، مع أن فى هذا الأصل قولين فى المذهب عندنا وعند غيرنا .

وأما إذا كان الشرط عدم هذه الأمور فعدم الجميع يمكن التحقق (١) بخلاف الوجود ، فإذا مضى زمان لم ينو فيه أو لم يقرأ سورة البقرة ، فإنها مثل الحول لا يقع إلا متدرجا ، أو لم يعطه الدراهم عتق لوجود الشرط ، هذا هو كلام الإمام فى المحصول ، وهو الذى نقلته ههنا . والفقه والمذهب يقتضى أنه إذا قال له إن لم يدر الحول عليه وأنت فى هذا المنزل أو إن لم تقرأ سورة البقرة فأنت حر ، لا يكفى مُضى زمان فرز فيه عدم الحول أو عدم قراءة سورة البقرة ، بل ينبغى أن يعتبر مضى زمن يسع قراءة سورة البقرة فلو مضى أحد عشر شهرا ، أو أحد عشر شهرا مثلا وبعض الشهر الثانى عشر ، هذا كله لا يعتق فيه العبد ، ولا يعتق إلا إذا مضى عليه حول ، لأن هذا هو مقصد الناس فى أيمانهم ، نعم إن قال إن مضى زمان فرز فيه عدم أحد هذه الأمور ؛ فيكفى مطلق العدم ويعتق بمضى الزمن الفرد ، ولكن هذا بالنية أو مصرح كما تقدم ، وأما تلك الألفاظ المتقدمة فلا يلزم ذلك .

الفصل الثالث

فى حكمه

إذا رتب مشروط على شرطين لا يحصل إلا عند حصولهما إن كانا على الجمع ، وان كانا على البدل حصل عند أحدهما والى المعلق تعينه لأن الأصل (٢) أن الشرط مشترك بينهما .

---

(١) فى نسخه مخطوطة : فعدم الجميع على التحقيق .

(٢) في المخطوطة: لأن الحاصل أن الشرط

مثاله : قوله إن دخلت الدار وكلمت زيداً فأنت حر ، فهذا علق عليهما معا ، فلا يحصل إلا عند حصولهما . ومثال البدل : إن دخلت الدار أو كلمت زيدا فأنت حر ، فالشرط أحدهما لا بعينه .

قال الإمام فى المحصول: وللمعلق تعينه وهو مشكل ، فإن اللفظ إذا أطلق هدرا من غير قصد لزم العتق عند أيهما كان ، وليس له بعد ذلك أن يعين أحدهما للشرطية ويبطل الآخر ، وإن كان عند الإطلاق نوى أحدهما معينا[1] فذلك الذى نوى هو الشرط ، والذى نوى إلغاءه ليس بشرط ، ولا يكفى فى إلغائه القصد إلى شريطة الآخر مع الغفلة عنه ؛ لأن هذه نية مؤكدة لا ملغية ، فيبقى اللفظ صريحا فى الشرطية فى المشترك بينهما ، والمشترك موجود فى كل واحد منهما فيعتق بأيهما كان ، والنية فى أحدهما فقط زائدة خصوصا على عموم لا مبطلة للعموم فى الآخر ، فتأمل ذلك ، وقد تقدم من ذلك نبذة كثيرة فى تخصيص العموم فطالعه هناك . وإن أراد الإمام للمعلق تعينه أى تعيين أحدهما عند التلفظ بالشرطية وتعيين الآخر للإلغاء صح ، وإلا لم يصح كلامه لما تقدم .

واذا دخل الشرط على جمل رجع اليها عند امام الحرمين والى مايليه عند بعض الأدباء ، واختار الامام فخر الدين التوقف ، واتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ، وعلى حسن التقييد به وان كان الخارج به اكثر من الباقى ، ويجوز تقديمه فى اللفظ وتأخيره ، واختار الامام تقديمه ، خلافا للفراء جمعا بين التقدم الطبعى والوضعى .

حجة العود على جميع الجمل ما تقدم من الوجوه الثلاثة المقتضية عود الاستثناء على جميع الجمل بطريق الأولى ، لأن التعاليق اللغوية أسباب مقتضية للحكم والمصالح ، فعودها على الجميع تكثير للمصلحة ، بخلاف الاستثناء إنما هو إخراج لما ليس بمراد عن المراد فأمره أسهل .

حجة عدم العود واختصاصه بما يليه :أنه فضلة فى الكلام ومبطل له ، فيختص بما يليه ، تقليلا لمخالفة الأصل فى رفع ما تقرر بغير شرط .

---

(١) فى الأصول : نوى فى أحدهما معينا .

حجة التوقف تعارض المدارك .

وأما اتفاقهم على وجوب اتصاله بالكلام فلأنه فضلة لا يستقل بنفسه فلا يعود لما تقدم فى الاستثناء بطريق الأولى ، لما تقدم أن الشرط متضمن للمصالح، والمصالح تناسب الاهتمام بها فلا تؤخر .

وأما حسن التقييد به ولو أخرج أكثر الكلام بل قد يبطله كله ، فإنه إذاقال أكرم بنى تميم إن أطاعوا الله ، فقد لا يطيع منهم أحد فيبطل جميع الكلام الذى كان يثبت لولا هذا الشرط ، فإنهم مستحقون الإكرام لولا هذا الشرط، وكذلك قد لا يطيع أكثرهم ، فيخرج من الكلام أكثره ، ولا يقبح ذلك ، ولا يجرى فيه الخلاف الذى فى الاستثناء .

والفرق من وجهين : أحدهما أن الموجب لقبح إخراج الكل أو الأكثر بالاستثناء أن المتكلم به يعد عابثا فى كونه أقدم على النطق بما يعتقد خلافه ، وأنه يعود فيبطله بلفظ آخر ، ولا يعد عابثاً فى الشرط بسبب أن الخارج بالشرط غير متعين حال التلفظ ، وإنما ذلك تسفر العاقبة عنه . وثانيهما : أن احتمال إخراج الشرط للأكثر معارض بأنه قد لا يخرج شيئا ويطيعون كلهم ، فيبقى الكلام بجملته لا يبطل منه شىء ،فلما تعارضا سقطا، وصار الكلام كأنه لم يدخله تقييد.

وأما التقديم فهو فى النطق لا غير ، والفراء يلاحظ أنه فضلة فى الكلام، والفضلة شأنها التأخير كالصفة والغاية والنعت والمفعول والتأكيد وغيره ، يلاحظ أنه سبب والسبب شأنه التقديم ، فهو متقدم فى المعنى ، فيكون متقدما فى اللفظ ، وهو معنى قوله: هو متقدم فى الطبع فيقدم فى الوضع ، وقد غلط بعض الجهال وقال إن العلماء قد جوزوا تقدم المشروط على شرطه ، وإن وجود المشروط حالة عدم شرطه فيه خلاف ، وإذا سئل أين ذلك؟ يشير إلى تلك المسئلة ، وهو غلط ، ماقال أحد بأن المشروط لا يتوقف على شرطه ، بل الخلاف فى التقدم فى النطق حالة التعليق فقط ، هل يقول أنت حر إن دخلت الدار ، أو إن دخلت الدار فأنت حر، أما وقوع الحرية قبل الدخول من جهة أنها معلقة فلم يقل به أحد .

الباب العاشر

فى المطلق والمقيد

والتقييد والاطلاق امران اعتباريان ، فقد يكون المقيد مطلقاً بالنسبة الى قيد آخر كالرقبة مقيدة بالملك مطلقة بالنسبة الى الايمان ، وقد يكون المطلق مقيدا كالرقبة مطلقة وهى مقيدة بالرق ، والحاصل ان كل حقيقة اعتبرت من حيث هى هى فهى مطلقة ، وان اعتبرت مضافة الى غيرها فهى مقيدة .

ضابط الإطلاق أنك تقتصر على مسمى اللفظة المفردة ، نحو رقبة أو إنسان أو حيوان ، ونحو ذلك من الألفاظ المفردة ، فهذه كلها مطلقات ، ومتى زدت على مدلول اللفظة مدلولا آخر بلفظ أو بغير لفظ صار مقيدا كقولك رقبة مؤمنة ، أو إنسان صالح ، أو حيوان ناطق ، وهذه المطلقات هى فى أنفسها مقيدات إذا أخذت مسمياتها بالنسبة إلى ألفاظ أخر ، فإن الرقبة هى إنسان مملوك وهذا مقيد ، والإنسان حيوان ناطق وهذا مقيد ، والحيوان جسم حساس وهذا مقيد ، فصار التقييد والإطلاق أمرين نسبيين بحسب ما ينسب إليه من الألفاظ ، فرب مطلق مقيد ، ورب مقيد مطلق .

ووقوعه فى الشرع على اربعة اقسام متفق الحكم والسبب كاطلاق الغنم فى حديث وتقييدها فى آخر بالسوم ، ومختلف الحكم والسبب كتقييد الشهادة بالعدالة واطلاق الرقبة فى الظهار ، ومتحد الحكم مختلف السبب كالعتق مقيد فى القتل مطلق فى الظهار ، ومختلف الحكم متحد السبب كتقييد الوضوء بالمرافق واطلاق التيمم والسبب واحد هو الحدث ، فالأول يحمل فيه المطلق على المقيد على الخلاف فى دلالة المفهوم ،وهو حجة عند مالك رحمه الله . والثانى لا يحمل فيه اجماعاً . والثالث لا يحمل فيه المطلق على المقيد عند اكثر اصحابنا والحنفية خلافاً لأكثر الشافعية، لأن الأصل فى اختلاف الأسباب اختلاف الاحكام ، فيقتضى احدهما التقييد والآخر الاطلاق . والرابع فيه خلاف .

سبب وجوب الزكاة واحد وهو نعمة الملك ، وهذا المثال عليه إشكال من جهة أن مطلقه عموم ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « فى كل أربعين شاة شاة » ومتى

كان المطلق عموما كان التقييد مخصصا منقصا لمقتضى اللفظ ، وتخصيص المنطوق بالمفهوم فيه نظر ، وتوقف فيه الإمام لضعف المفهوم وقد تقدم بحثه وتحريره في التخصيص ، والبحث في المطلق والمقيد إنما هو موضوع بين العلماء في المطلقات التي هي مفهوم مشترك كلي كالرقبة المنكرة ، أما الكلية للعامة الشاملة فلا ، والفرق أنك في النكرة زائد على مدلول اللفظ ولم تبطل منه شيئاً فلم يعارض التقيد اللفظ السابق ، بخلاف صيغة العموم يحصل التعارض ، فأحد البابين بعيد من الآخر ، مع أن جماعة من العلماء لم يفرقوا وساقوا الجميع مساقة واحدة .

والفرق : كما رأيت ، فهو موضوع حسن لم أر أحدا تعرض إليه .

وسبب الشهادة ضبط الحقوق ، وسبب إيجاب إعتاق الرقبة الظهار ، ومع اختلاف الأسباب والأحكام تتنافى الأغراض ولا يقال : إن المتكلم كمل غرضه بالتقييد ، بخلاف اتحاد أحدهما ، أمكن اتحاد الغرض في حق المتكلم وأن يقال إنه قصد تكميل غرضه بالتقييد ، فيحمل المطلق على المقيد ، والحدث واحد هو سبب الوضوء ، وبدله الذي هو التيمم . وقال الله تعالى في الوضوء « وأيديكم إلى المرافق »(١) وقال في التيمم « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه »(٢) ولم يقل تعالى إلى أين يمسح ، فقيل يتيمم إلى المرفقين حملا للمطلق على المقيد ، وقيل إلى الكوعين لأنه عضو إطلاق النص فيه فيختص بالكوعين ، قياسا على القطع في السرقة ، وقيل التيمم إلى الإبطين لأنه موجب اللغة ، لأن اليد اسم للجارحة من الإبط إلى الأصابع .

ومالك وإن قال المفهوم حجة ، وقال أيضاً إن المطلق يحمل على المقيد في الظهار وغيره ، إلا أنه ههنا لم يقل به تغليبا لدلالة المنطوق على المفهوم ، أو لأن هذا ليس من باب المطلق والمقيد ، بل من باب التخصيص بالمفهوم كما تقدم بيانه .

وأما إذا اختلف السبب واتحد الحكم فالذي حكاه القاضي عبد الوهاب في كتاب الإفادة وكتاب الملخص عن المذهب : عدم الحمل إلا القليل من أصحابنا . حجة الحمل أن المطلق في ضمن المقيد ؛ فإن الرقبة المؤمنة رقبة مع قيد والثابت مع قيد ثابت قطعا ، فالآتي بالقيد عامل بالدليلين قطعا ؛ فيكون أرجح فيجب المصير إليه ، ولأن القرآن كالكلمة الواحدة فيحمل المطلق على المقيد ؛ لأن القيد كالمنطوق به مع المطلق ، ولأن الشهادة أطلقت في قوله تعالى : « شهيدين من رجالكم »(٣)

---

(١) ٦ المائدة . (٢) ٤٣ النساء . (٣) ٢٨٢ البقرة .

وقيدت فى قوله تعالى « ذوى عدل منكم »[1] وبقوله تعالى « ممن ترضون من الشهداء »[2] فحمل المطلق على المقيد، وكذلك فى سائر صور النزاع طرداً للقاعدة .

والجواب عن الأول : أنا نسلم أن المطلق فى ضمن المقيد ، ولكن التقدير أن السبب مختلف ، فلعل القتل لعظم مفسدته يقتضى زيادة الزاجر أو الجابر فيغلظ عليه باشتراط الإيمان ، والظهار لخفة مفسدته لايشترط فيه ذلك ، لاسيما وقاعدة الشرع اختلاف الآثار مع اختلاف المؤثرات ، واختلاف العقوبات إذا اختلفت الجنايات ، والجوابر إذا اختلفت المجبورات .

وعن الثانى : أن القرآن كالكلمة الواحدة باعتبار عدم التناقض لا باعتبار الأحكام ، بل هو مختلف قطعا فبعضه خبر وبعضه حكم وبعضه نهى وبعضه أمر . إلى غير ذلك من التنوعات .

وعن الثالث : أن ذلك حاصل لكن كونه باللفظ ممنوع بل بالإجماع .

فائدة : قال المازرى فى شرح البرهان ورد على أبى حنيفة نقوض : أحدها اشترط السلامة من العيوب فى الرقبة . وثانيها : اشتراط الفقر فى ذوى القربى . وثالثها: أنه يجزىء عنده عتق الأقطع دون الأخرس . ورابعها: لو حلف لايشترى رقبة فاشترى رقبة معيبة حنث فلم يعتبر السلامة فى الحنث ، وخالف قاعدة النسخ ، فإن الزيادة عنده نسخ ، وههنا نسخ القرآن بغير دليل قاطع .

فائدة : ينبغى أن يعلم أن قولهم : ينبغى أن يحمل المطلق على المقيد مطلق يندرج فى كلامهم النهى والأمر وغيرهما ، وقد صرح الإمام فخر الدين بذلك وسوى بينه وبين الأمر وليسا سواء ، فإن العامل بالمطلق والمقيد معا جمع بين الدليلين فإنه يحصل المقيد ، ويلزم من تحصيل المقيد تحصيل المطلق ، أما فى النهى فلا ، بسبب أنه إذا قال لاتشرب مائعا كان هذا يقتضى ترك كل مائع كيف كان ، وإذا قال بعد ذلك لاتشرب مائعا هو خمر ، إن حملنا المطلق على المقيد هذا خرج كل مائع ليس بخمر ، فيقع التعارض ، والتخصيص بخلاف الأمر، فتى اعتبرنا المقيد

---

(١) ٢ الطلاق .

(٢) ٢٨٢ البقرة .

فى النهى أو خبر النفى تعذر علينا اعتبار المطلق من حيث هو مطلق ، بخلاف الأمر وخبر الثبوت لايحمل من أمر المطلق شيء ، بل التقييد زائد عليه ، فتأمل الفرق . فلم أر أحدا يفرق ، مع أن الفرق فى غاية القوة ، بل يصرحون بالتسوية .

فائدة : الإطلاق والتقييد اسمان للفظ دون المعنى ، فهما من أسماء الألفاظ .

فان قيد بقيدين مختلفين فى موضعين حمل على الأقيس منهما عند الامام ويبقى على إطلاقه عند الحنفية ومتقدمى الشافعية .

ما أظن بين الفريقين خلافا ، لأن القياس إذا وجد قال به الحنفية والشافعية وغيرهم ؛ فيحمل قولهم يبقى على إطلاقه على ما إذا لم يوجد قياس أو استوى القياسان . مثاله قوله تعالى فى كفارة الحنث « فصيام ثلاثة أيام »(1) ولم يذكر التتابع ولا عدمه فهو مطلق ، وذكر الصوم متتابعا فى الظهار ومفرقا فى صيام التمتع ؛ فقد دار بين قيدين متضادين فيبقى على إطلاقه ، يخير فيه أو يقاس على الظهار بجامع الكفارة أو يقال لايصح القياس لأن الظهار معصية تناسب التغليظ بخلاف الحنث فى اليمين ، وأمكن القياس على صوم التمتع لأنه جابر لنقص الحج وخلله ، وكفارة الحنث جابرة لما فات من البر ، أو يقال الحج من باب العبادات وهذا من باب الكفارات ، فالباب مختلف ، فيختلف الحكم ، فلا يصح القياس .

فائدة : قال صدر الدين قاضى قضاة الحنفية يوما نقض الشافعية أصلهم فإنهم يقولون يحمل المطلق على المقيد وقد ورد قوله عليه الصلاة والسلام « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا » وهذا مطلق وروى « أولاهن بالتراب — وإحداهن بالتراب » فإحداهن مطلق ولم يحملوه على المقيد الذى هو أولاهن، قال وناظرت جماعة منهم من جلتهم شمس الدين الأرموى قاضى العسكر ولم يجدوا له جوابا قلت له : جوابه إن هذا الحديث تعارض فيه قيدان (أولاهن وأخراهن) فليس حمل المطلق الذى هو (إحدهن) على أحدهما بأولى من الآخر ، وقاعدة القائلين بالحمل أنه إذا تعارض قيدان بقى المطلق على إطلاقه ، فلم يتركوا أصلهم ، بل اعتبروا أصلهم .

---

(1) ١٩٦ البقرة .

الباب الحادى عشر

فى دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة

وقد تقدمت حقيقته، وأنواعه العشرة، وهو حجة عند مالك ـ رحمه الله ـ وجماعة من أصحابه وأصحاب الشافعى، وخالف فى مفهوم الشرط القاضى أبو بكر منا وأكثر المعتزلة، وليس معنى ذلك أن المشروط لايجب انتفاؤه عند انتفاء الشرط فانه متفق عليه، بل معناه أن هذا الانتفاء ليس مدلولا للفظ، وخالف فى مفهوم الصفة أبو حنيفة وابن سريج والقاضى وإمام الحرمين وجمهور المعتزلة، ووافقنا الشافعى والأشعرى. وحكى الامام أن مفهوم اللقب لم يقل به إلا الدقاق. لنا أن التخصيص لو لم يقتض سلب الحكم عن المسكوت عنه للزم الترجيح من غير مرجح وهو محال.

الحاصل فى الشرط أربعة أمور: إذا قال أنت طالق إن دخلت الدار مثلا. أحدها: ارتباط الطلاق بالدخول. وثانيها ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول. وثالثها: دلالة لفظ التعليق على ارتباط الطلاق بالدخول. ورابعها: دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول. فالأقسام الثلاثة متفق عليها بين القاضى وغيره، وإنما الخلاف فى الرابع وهو دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول.

فيقول القاضى ــ رحمه الله ــ أنا أقول إنها لاتطلق إذا لم تدخل الدار لكن استصحابا للعصمة السابقة. وغيره يقول لأمرين: الاستصحاب ودلالة لفظ التعليق. وهذا معنى قولنا إن المفهوم حجة، وليس معناه إن عدم المشروط لايتحقق عند عدم الشرط، بل ذلك مجمع عليه. والفرق بين مفهوم اللقب فى كونه لم يقل به إلا الدقاق، وبين غيره من المفهومات، أن غيره من المفهومات نحو مفهوم الصفة وغيرها فيه رائحة التعليل، فإن الصفة والشرط ونحوهما يشعران

بالتعليل ، ويلزم من عدم العلة عدم المعلول ، فيلزم عدم الحكم فى صورة المسكوت عنه ، وذلك هو المفهوم .

وأما اللقب فهو العَلَم قاله التبريزى . قال ويلحق به أسماء الأجناس ، ففرق بين قوله عليه السلام « فى سائمة الغنم الزكاة » وبين قوله « فى الغنم الزكاة » فإن الأول مشعر بالتعليل دون الثانى . هذا هو السبب فى اهتضامه (١) والدقاق يقول لابد للتخصيص بهذا الشخص من فائدة ، فلو كان الحكم ثابتا له ولغيره وتخصص هو بالذكر لزم الترجيح من غير مرجح كما قلناه نحن فى مفهوم الصفة وغيرها .

حجة المنع من المفهوم : أنه يجوز أن تشترك الصورتان فى الحكم ، وتخصص إحداهما بالذكر لأمور : أحدها أن بيان الصورة الأخرى قد تقدم . وثانيها أن الحاضر الآن هو صاحب السائمة مثلا دون المعلوفة فلذلك خصص بالذكر . وثالثها أن المتكلم سكت عن الصورة الأخرى ليفوز المجتهد بثواب الاجتهاد فى التسوية بين الصورتين بالقياس ، كما نص عليه الصلاة والسلام على الأشياء الستة ، وحكم غيرها من الربويات مثلها ، غير أنها فوضت لاجتهاد المجتهدين . ورابعها أن مقصود المتكلم أن ينص على كل واحد منها نصا خاصا ليكون ذلك أبعد عن احتمال التخصيص . وخامسها أن مقصود الشارع تكثير الألفاظ بتعديد النصوص حتى يكثر ثواب القارىء والحافظ والضابط لها ، وبالجملة فالمرجحات كثيرة ، فما تعين سلب الحكم عن المسكوت ولا يلزم الترجيح من غير مرجح .

فائدة : قد تقدم أن دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام وأنها من دلالة اللفظ لا من باب الدلالة باللفظ ، فلا يدخل المفهوم الحقيقة ولا المجاز ، ولا يوصف بهما ، وإن المفهوم هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لا ضده ، وتقدم هذا عند الكلام على دليل الخطاب وفحوى الخطاب وما معهما .

فرعان : الأول ان المفهوم متى خرج مخرج الغالب فليس بحجة إجماعا

(١) فى إحدى نسخ الخط : فى اقتضائه على مفهوم اللقب .

نحو قوله تعالى « ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق » [1] ولذلك يرد على الشافعية فى قوله عليه الصلاة والسلام « فى سائمة الغنم الزكاة » انه خرج مخرج الغالب ، فان غالب أنعام الحجاز وغيرها السوم .

إنما قال العلماء إن مفهوم الصفة إذا خرجت مخرج الغالب لايكون حجة ولا دالا على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه ، بسبب أن الصفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة لها فى الذهن بسبب الغلبة ، فإذا استحضرها المتكلم ليحكم عليها حضرت معها تلك الصفة ، فنطق بها المتكلم لحضورها فى الذهن مع المحكوم عليه ، لا لأنه استحضرها ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه ، أما إذا لم تكن غالبة لاتكون لازمة للحقيقة فى الذهن ، فيكون المتكلم قد قصد حضورها فى ذهنه ليفيد بها سلب الحكم عن المسكوت عنه ، فلذلك لاتكون الصفة الغالبة دالة على نفى الحكم ، وغير الغالبة دالة على نفى الحكم عن المسكوت عنه .

سؤال : كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول إذا كانت الصفة غالبة هى أولى بالدلالة على نفى الحكم عن المسكوت عنه ، بسبب أنها إذا كانت غالبة كانت العادة والغلبة تفيدها للسامع وإنما هى صفة هذه الحقيقة فلا يحتاج المتكلم إلى لفظ يدل به عليها اكتفاء بالعادة ، فما نطق بها حينئذ إلا لقصد عدم الإعلام بها ، وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه، أما غير الغالبة فلم تكن العادة دالة عليها فأمكن[2] أن يقال نطق بها المتكلم ليفيد السامع أن هذه الحقيقة هى الصفة تعرض لها ، فيكون هذا مقصوده دون قصد سلب الحكم عن المسكوت عنه ، فعلم أن ماقالوه يمكن أن يكون بالعكس وهو سؤال حسن .

وجوابه : ماتقدم فى التعليل .

الثانى ان التقييد بالصفة فى جنس هل يقتضى نفى ذلك الحكم عن سائر الأجناس فيقتضى الحديث مثلا نفى وجوب الزكاة عن سائر الأنعام وغيرها أو لا يقتضى نفيه الا عن ذلك الجنس خاصة وهو اختيار الامام :

(١) ٣١ الإسراء .

(٢) فى نسخة : فلما لم تكن العادة عليها أمكن . . الخ .

البحث فى هذا النوع مبنى على أن نقيض المركب فى اللغة إنما هو سلب الحكم عن ذلك المركب لامطلقا، فنقيض قولنا زيد فى الدار، أن زيدا ليس فى الدار، هذا هو الذى يستعمل نقيضا فى اللغة، ويكذب به القول الأول، وإن كان عدم زيد من حيث هو زيد يناقض أنه فى الدار، وكذلك إذا قلنا فى الخبز من الحنطة غذاء، فالذى يقصد مناقضته يقول ليس فى الخبز من الحنطة غذاء فلا بد أن ينطق فى المناقضة بقوله من الحنطة، مع أنه لو قال ليس فى الخبز غذاء مطلقا حصل التناقض عقلا لاندراج الخبز الخاص بالحنطة فى مطلق الخبز نصا، غير أن عرف اللغة ماذكرته لك، فمن لاحظ هذه القاعدة وهم الجمهور قال إذا قال صاحب الشرع فى سائمة من الغنم الزكاة يكون نقيضه ليس فى السائمة من الغنم زكاة، هذا نقيض المنطوق الذى لايثبت معه المنطوق، والمفهوم الذى هو النقيض اللازم للمنطوق، فيكون تقديره ماليس بسائمة من الغنم لازكاة فيه، هذا إذا أخذنا خصوص المحل، وما ليس بسائمة مطلقا يتناول البقر والمعلوفة والإبل، بل العقار بل الحلى المتخذ لاستعمال مباح، يجوز أن يستدل به على عدم وجوب الزكاة فيه بقوله عليه الصلاة والسلام « فى سائمة الغنم الزكاة » ومفهومه يقتضى عدم وجوب الزكاة فى الحلى، لأن الحلى ليس بغنم سائمة، هذا منشأ الخلاف بين الفريقين، هل يؤخذ خصوص المحل فى النقيض نظرا لعرف اللغة أو لايؤخذ نظرا للتناقض العقلى من حيث الجملة ؟

* * *

الباب الثاني عشر

فى المجمل والمبين

وفيه ستة فصـــول

الفصل الأول

فى معنى ألفاظه

فالمبين هو اللفظ الدال بالوضع على معنى إما بالأصالة وإما بعد البيان . والمجمل هو الدائر بين احتمالين فصاعدا إما بسبب الوضع وهو المشترك أو من جهة العقل كالمتواطىء بالنسبة إلى جزئياته ، فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركاً ، وقد يكون اللفظ مبيناً من وجه كقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده »(١) فانه مبين فى الحق مجمل فى مقداره

تقدم أن المجمل مشتق من الجمل الذى هو الخلط فى الباب الأول ، والمبين من البيان ، يقال لفظ مبين إذا كان نصاً فى معناه ، بمعنى أن واضعه ومستعمله وصلاه إلى أقصى غايات البيان ، فهو مبين ، فإذا كان اللفظ مجملا ، ثم بين قيل له مبين . كما تقول إن آية الزكاة مجملة فى مقدارها ، يقول عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء العشر » . ولفظ الفرس الآن لا إجمال فيه من جهة الاشتراك ، بل يفهم جنسه عند سماع لفظه ، فلو وضع لنوع آخر من الحيوان صار مشتركا مجملا لا يفهم منه خصوص الفرس إلا بقرينة ، فهذا هو الإجمال الناشىء عن الوضع ، وأما الناشىء عن العقل فإن اللفظ الموضوع لمعنى كلى كالإنسان إذا قلنا فى الدار إنسان كان هذا اللفظ دائرا بين جزئيات الإنسان ، بحيث لا يتعين له منهم فرد ،

---

(١) ١٤١ الأنعام .

فهذا الإجمال إنما جاءنا من جهة تجويز العقل لا من جهة الوضع ، فالمجمل أعم من المشترك عموماً مطلقاً ، وكانت آية الزكاة مجملة فى المقادير لاحتمالها أن هذا الحق هو النصف أو الربع أو الثمن ، أو غير ذلك من المقادير .

والمؤول هو الاحتمال الخفى مع الظاهر ، مأخوذ من المآل إما لأنه يؤل إلى الظهور بسبب الدليل العاضد ، أو لأن العقل يؤل إلى فهمه بعد فهم الظاهر ، وهذا وصف له بما هو موصوف به فى الوقت الحاضر ، فيكون حقيقة ، وفى الأول باعتبار ما يصير إليه وقد لا يقع فيكون مجازا مطلقا .

العقل إذا سمع اللفظ أول مايسبق إليه الظاهر الذى هو الحقيقة مثلا ثم ينتقل بعد ذلك إلى احتمال المجاز ، ويجوز أن يكون مرادا ، فهذا قد وقع للفظ ، أما الدليل العاضد فلم يقع بعد ، وقد لا يقع البتة ، فيكون الأول إطلاقا بما هو موصوف به فى الحال فيكون حقيقة كما تقدم فى المشتق ، والثانى باعتبار ما يقبله فى الاستقبال ، فيكون مجازا .

الفصل الثانى

فيما ليس مجملا

إضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان ليس مجملا فيحمل على ما يدل العرف عليه فى كل عين خلافا للكرخى ، فيحمل فى الميتة على الأكل وفى الأمهات على وجوه الاستمتاع .

يقول الكرخى الحقائق غير مكتسبة إيجادا ولا إعداما ، وما ليس مكتسبا لا يتعلق به تكليف ، لأنا إنما نكلف بما نقدر على كسبه من أفعالنا ، وأما الأعيان فلا تكتسب لنا ، فيكون المنطوق به وهو الأعيان غير مرادة ، والمراد غير منطوق به ، فليس تقدير بعض مايصلح أولى من البعض فيتعين الإجمال .

والجماعة يجيبونه ويقولون : العرف عين المقصود بالتكليف فى كل عين ، حتى صار ذلك المركب فى العرف موضوعا لذلك الفعل المخاطب به فى تلك العين ،

والمركب حينئذ حقيقة عرفية ، ولا يحتاج فى هذه الحقيقة العرفية إلى تقدير شىء غير المتبادر من هذه الحقيقة ، وقد تقدم أن النقل كما يحصل فى المفردات يحصل فى المركبات ، ويكون ذلك المركب حقيقة عرفية مجازا لغويا ، وهو مجاز فى التركيب اشتهر حتى صار حقيقة عرفية ، فإذا قال عليه الصلاة والسلام « ألا إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم » فهم من الأول السفك ، ومن الثانى الأكل ، ومن الثالث التكلم والسب ، وكذلك يفهم من الخمر الشرب ، ومن الثوب اللبس ، ومن الخنزير الأكل ، وهلم جرا ، فلا إجمال .

وإذا دخل النفى على الفعل كان مجملا عند أبى عبد الله البصرى ، نحو قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بطهور » « ولا نكاح إلا بولى » لدوران النفى بين الكمال والصحة ، وقيل إن كان المسمى شرعيا انتفى ولا إجمال ، وقولنا هذه صلاه فاسدة محمول على اللغوى وإن كان حقيقيا نحو الخطأ والنسيان ، وله حكم واحد وانتفى ، ولا إجمال ، وإلا تحقق الاجمال ، وهو قول الأكثرين .

كما ورد « لاصلاة إلا بطهور » ولزم نفى الإجزاء ورد « لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد » ولزم نفى الكمال فقط ، فصار النفى مترددا بين هذين الأمرين ، فلزم الإجمال . وقال غيره : لا يكون مجملا بل يحمل على نفى الصحة ، لأن ظاهر النفى يقتضى نفى الذات الواقعة فى الماضى ، لأن معنى — لاصلاة — معناه إذا وقعت صلاة تكون باطلة ، فالنفى فى المعنى إنما توجه لواقع ، لكن نفى الواقع محال ، فيتعين النفى لما هو أقرب لنفى الحقيقة وهو نفى الإجزاء ، لأن المشابهة بين نفى الإجزاء ونفى الذات أشد من المشابهة بين نفى الكمال ونفى الذات ، فإن منفى الصحة معدوم شرعا بخلاف منفى الكمال ، والمشابهة إحدى علاقات المجاز ، وإذا كان الشبه أقوى كان المصير إليه أولى ؛ ولأن النفى عام فى الذات والصفات ؛ أما فى الذات فلظاهر اللفظ ، وأما فى الصفات فلأن الدال على نفى الذات مطابقة دال على نفى الصفات التزاما ، وإذا ثبت العموم فى الجميع — وقد

أجمعنا على تخصيصه بالذات — يبقى على نفي العموم في الصفات كلها ، فينتفي الإجزاء وهو المطلوب .

وأما الفرق بين أن يكون المسمى شرعيا فينتفى ، لأن الحقيقة الشرعية ليست واقعة فى صورة النهى أو النفى فأمكن أن يضاف النفى إليها ، ويقول صاحب الشرع هذه الحقيقة منفية لفقدان هذا الشرط ، وأما الحقيقى كالخطأ والنسيان لأنهما ليسا باصطلاح الشرائع وأوضاعها بل الفعل بوصف كونه خطأ أو نسيانا أمر معقول فرض وجود الشرائع أم لا ، فلذلك قلنا هو أمر حقيقى ، فهذا إذا فرض وقوعه تعذر نفيه؛ فقوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ، معناه إذا وقعت منهم هذه الأمور لا إثم عليهم فيه ، فما دخل النفى إلا على واقع ، والواقع يستحيل نفيه ، فيتعين العدول إلى حكمه ، فإذا كان واحدا انتفى ، ومثلوه بالشهادة على الزنا ليس لها صحة وكمال بل الجواز فقط. وإذا قال عليه الصلاة والسلام « لا شهادة لمقذوف » ، معناه لا تجوز ، وليس للشهادة حكم آخر سوى الجواز ، وأما ماله حكمان كالفعل الخطأ ، فإن فيه الإثم وإلزام الضمان ؛ فيتعين الإجمال حتى يدل دليل على أن المراد الإثم دون الضمان ، وإذا فرعنا على هذه الطريقة وقلتم إن المسمى الشرعى ينتفى ، فكيف يقول صاحب الشرع هذه صلاة فاسدة ، فنجمع بين قولنا صلاة وفاسدة ، مع أن الصلاة الفرض انتفت .

أجابوا عن هذا بأن المراد الصلاة اللغوية ، بمعنى أن الصلاة اللغوية التى هى الدعاء فسدت عن أن تكون شرعية ، فهذا معنى فسادها ، وإلا فالدعاء فى نفسه لم يفسد حيث يقضى بالفساد لعدم الطهارة مثلا ، فهذا جواب عن سؤال مقدر .

* * *

الفصل الثالث

فى أقسامه

المبين إما بنفسه كالنصوص والظواهر وإما بالتعليل كفحوى الخطاب أو باللزوم كالدالة على الشروط والأسباب والبيان ، إما بالقول أو بالفعل كالكتابة والاشارة ، أو بالدليل العقلى أو بالترك ، فيعلم أنه ليس واجباً، أو بالسكوت بعد السؤال ، فيعلم عدم الحكم الشرعى فى تلك الحادثة .

وجه التعليل أن الله تعالى لما قال « ولا تقل لهما أف »(١) فهمنا أن علة هذا النهى هو العقوق ، ونحن نعلم أن العقوق بالضرب أشد فنأخذ من تحريم التأفيف تحريم الضرب بطريق الأولى ، فصار تحريم الضرب بيناً بسبب التعليل ، وقدتقدم بيان تسميته لحوى الخطاب .

والشرط المدلول عليه التزاما كما تقول فلان صلى صلاة شرعية ، يفهم بطريق اللزوم حصول الطهارة والسترة وغيرهما مما هو متعين فى الصلاة .

الدلالة على الأسباب كدلالة الاحتراق على وجود النار ، والرى على وجود الماء ، والشبع على وجود الأكل دلالة ظاهرة .

مثال البيان بالقول قوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء العشر » فى بيان قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده»(٢) .

مثال البيان بالفعل تبيينه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت »(٣) بحجه عليه الصلاة والسلام . وبيان جبريل عليه الصلاة والسلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم أوقات الصلاة ، بأن صلى به ، وبيانه عليه الصلاة والسلام الشهر وقال « الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض أصبعه فى الثالثة » أى تسع وعشرون .

---

(١) ٢٣ الإسراء .

(٢) ١٤١ الأنعام .

(٣) ٩٧ الأنعام .

ومثال البيان بالإشارة ما جاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أشار بيده نحو المشرق وقال « الفتنة من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان » . وأشار عليه الصلاة والسلام إلى الحرير فى يده وقال «هذا حرام على ذكور أمتى» .

ومثال البيان بالكتابة تبيينه عليه الصلاة والسلام نصب الزكاة فى كتاب عمر ابن حزم وغيره من الكتب فى مقادير الزكاة ومقادير الديات .

ومثال البيان بالدليل العقلى تبيين قوله تعالى « الله خالق كل شىء »(1) بما دل العقل عليه من استحالة تعلق هذا النص بذات الله تعالى وصفاته ، ومنه التخصيص بالقياس فإنه من أدلة العقل .

ومثال البيان بالترك ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن الشرب قائما ثم فعله وترك الجلوس ، فدل ذلك على أن الجلوس فى الشرب ليس واجبا بل مندوبا ، وكتركه عليه الصلاة والسلام للجلسة الوسطى لما قام من اثنتين ، فيعلم عدم وجوبها .

ومثال السكوت بعد السؤال قصة عويمر العجلانى لما سأل رسول الله صلى صلى الله عليه وسلم عن شأن امرأته وأنه رأى منها ما يسوءه فلم يجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت ، فدل ذلك على عدم حكم اللعان ، ثم نزلت آية اللعان، فقال عليه الصلاة والسلام « قد أنزل فيك وفى صاحبتك قرآن » ولاعن بينهما .

فائدة : يمكن البيان من الله تعالى بالقول ، وأما بالفعل والكتابة والإشارة، فقد صرح الإمام فخر الدين على استحالة البيان بها على الله تعالى ، لأنه ذكره فى الإشارة بمعنى يشمل الثلاثة ، وفيما قاله نظر ، بسبب أنه صرح بإمكان البيان بالقول من الله تعالى ، والقول يستحيل عليه تعالى ، لأن المراد به الحروف والأصوات الدالة على الكلام النفسى ، وهذا يستحيل قيامه بذات الله تعالى ، وإنما يبين به إذا خلقه فى بعض مخلوقاته كجبريل عليه الصلاة والسلام ، أو من

---

(1) ١٦ الرعد .

شاء الله تعالى ، وأما الكلام النفسانى الذى هو قائم بذات الله تعالى فلا يمكن البيان به ، لأن الصفات الربانية كلها مدلولة لا دلالة ، وإنما يدلنا ماظهر لحواسنا، والذى يظهر لحواسنا فى مجارى العادات إنما هو اللسانى لا النفسانى ، وإذا تعذر تجويز البيان على الله تعالى بالبيان القولى وأنه يخلقه فى بعض عباده ، جاز أن يبين تعالى بالفعل والكتابة والإشارة ، بأن يخلق هذه الأمور فى بعض مخلوقاته ، ويقع بيانا كما قلناه فى الأصوات ، ولا فرق بينهما إلا فى الصورة .

الفصل الرابع

فى حكمه

يجوز ورود المجمل فى كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم خلافا لقوم ، لنا أن آية الجمعة وآية الزكاة مجملتان وهما فى كتاب الله تعالى.

حجة المنع أن الوارد فى الكتاب والسنة إما أن يكون المراد به الإفهام أو لا ، والثانى عبث ، والأول إما أن يكون مع ذلك المجمل بيانه أو لا ، والأول تطويل بغير فائدة ، وإن لم يكن معه بيانه جاز أن لا يصل إلى السامع فيلزم التضليل وكل ذلك مفسدة ينزه الكتاب والسنة عنها .

وجوابه : أن عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا يستحيل عليه تعالى إيقاع المكلف فى الجهالة والضلالة ، وأما على أصول المعتزلة ونحن أيضا - إذا سلمنا ذلك - فلنا أن نقول فى ذلك فوائد ومصالح : إحداها امتحان العبد حتى يظهر تثبته وفحصه عن البيان فيعظم أجره ، أو إعراضه فيظهر تخلفه وعصيانه . وثانيتها : إذا ورد المجمل وورد بعده البيان ازداد شرف العبد بكثرة مخاطبة سيده له . وثالثتها : أن الحروف إذا كثرت كثرت الأجور لقوله عليه الصلاة والسلام «من قرأ القرآن وأعربه كان له بكل حرف عشر حسنات» ، ويعظم أيضاً أجر الحفظ والضبط والكتابة وغير ذلك . فهذه مصالح تترتب على الإجمال .

ويجوز البيان بالفعل خلافاً لقوم . وإذا تطابق القول والفعل فالبيان القول والفعل مؤكد له ، وإن تنافيا نحو قوله عليه الصلاة والسلام «من قرن الحج إلى العمرة فليطف لهما طوافاً واحدا » ، وطاف عليه الصلاة والسلام لهما طوافين ، فالقول مقدم لكونه يدل بنفسه ، ويجوز بيان المعلوم بالمظنون خلافاً للكرخي .

حجة المنع من البيان بالفعل أن الفعل تطويل ، وتأخير البيان مع إمكانه وتيسره عبث من المبين وهو على الله تعالى محال .

جوابه : أن البيان بالقول قد يكون أطول من البيان بالفعل كالأشياء الغامضة الدقيقة فإنها لا تظهر إلا بألفاظ كثيرة وتكرار كثير جدا ، ومجرد الفعل مرة واحدة يصير ضرورية عند من شاهد ذلك الفعل ، سلمنا أنه أطول لكنه قد وقع كما تقدم بيانه فى الحج وغيره ، ثم ما فيه من التطويل معارض بأن البيان بالفعل أقوى عند النفس وأثبت ، ولذلك أن الصنائع تنضبط بمشاهدة الأفعال دون الأقوال المجردة ، كالتجارة والصياغة وغيرهما ، وإنما قدم القول على الفعل فى البيان ، لأن القول يدل بمجرد الوضع ، والفعل لا يدل إلا بالقول الدال على كونه دليلا ، كما دل قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه »(١) ولولا ذلك لم يكن الفعل حجة ، وما هو حجة بنفسه أولى مما لا يكون حجة بنفسه .

وتمثيلى بكونه عليه الصلاة والسلام طاف لهما طوافين ، مبنى على أنه عليه الصلاة والسلام كان فى حجة الوداع متمتعاً ، وهى مسئلة ثلاثة أقوال : قيل متمتعا ، وقيل مفردا ، وقيل قارنا . والإمام فخر الدين مثّل بذلك فاتبعته .

وأما بيان المعلوم بالمظنون فيريد به بيان المتواتر بالآحاد ، وذلك كما بين عليه الصلاة السلام آية الزكاة المتواترة بقوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء العشر » ، ومعنى ذلك أن الحديث إذا بلغ إلينا جاز أن نعتمد عليه فى البيان ، وإن

---

(١) ٧ الحشر .

كان بالنسبة إلينا مظنونا لأنه فى زماننا خبر واحد ، وأما من سمع هذا الحديث من الصحابة — رضوان الله عليهم — فهو عندهم مقطوع لامظنون ، لأن التواتر لا يزيد على المباشرة .

حجة الكرخى أن المظنون يقصر عن المقطوع فلا يعتمد عليه ، وكذلك تخصيص القرآن بالقياس .

وجوابه : أن المقطوع فى سنده قد يكون مظنونا فى دلالته ، كما تقول فى عمومات القرآن . مقطوعة السند مظنونة الدلالة ، فقد اشتركا فى الظن ، والبيان أخص ، والأخص أقوى من الأعم ، فما قدمنا إلا ما هو أقوى لا ما هو أضعف .

الفصل الخامس
فى وقته

من جوز تكليف مالا يطاق ، جوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وتأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائز عندنا ، سواء كان الخطاب ظاهرا وأريد خلافه ، أو لم يكن، خلافاً لجمهور المعتزلة إلا فى النسخ، لأنهم وافقوا على النسخ ، ومنع أبو الحسين منه فيما له ظاهر أريد خلافه ، وأوجب تقديم البيان الاجمالى دون التفصيلى ، بأن يقول هذا الظاهر ليس مرادا .

مثال هذه المسئلة أن يقول الله تعالى فى رمضان « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين »(١) فرمضان وقت الخطاب ، وأول صفر هو وقت الحاجة ، فلا يجوز تأخيره عن المحرم إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق ، ومذهبنا لا يحيله ، فعلى هذا يجوز ، ويكون التكليف واقعاً ، ونقتل جميع المشركين ، ويكون المراد بهذا العام الخصوص ، وأن لا نقتل النسوان والرهبان وغيرهم ، ومع ذلك نقتلهم لعدم البيان ، ونأثم لعدم الإذن فى نفس الأمر فى قتلهم ، فيكون هذا تكليف مالا يطاق ، وهو أن نأثم بما لا نعلمه .

(١) ٥ التوبة .

وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه ثلاثة مذاهب : الجواز لنا ، والمنع للمعتزلة ، والتفصيل لأبى الحسين كما تقدم .

ومنشأ الخلاف بين الفرق أن الجهل مفسدة إجماعا ، فعند المعتزلة أن الله تعالى يستحيل عليه أن يوقع عبده فى مفسدة فلا يؤخر البيان عن وقت الخطاب نفيا لهذه المفسدة ، وعندنا لله تعالى أن يفعل فى ملكه ما يشاء ، وأبو الحسين توسط بيننا وبين فرقة المعتزلة فقال : الجهل قسمان بسيط ومركب ، فالبسيط أن يجهل ويعلم أنه جاهل ، كما إذا سئلنا عن عدد شعر رءوسنا فإنا نقول نحن نعلم جهلنا به . والمركب : كاعتقاد الكفار والضّلال ، فإنهم جهلوا الحق فى نفس الأمر ، وجهلوا أنهم جاهلون ، بل يعتقدون أنهم على بصيرة ، والمركب أعظم مفسدة من البسيط لتركبه من جهلين ، وهو يمكن سلامة البشر منه ، أما البسيط فيستحيل خلو الخلق عنه لأن الإحاطة صفة لله وحده .

فيقول أبو الحسين أجوز على الله تعالى إيقاع عبده فى الجهل البسيط لخفته دون المركب لفرط قبحه فيما لا ظاهر له ، كاللفظ المشترك إذا تأخر فيه البيان إلى وقت الحاجة ، إنما يقع العبد فى الجهل البسيط ، وهو كونه لا يعلم مراد الله تعالى وذلك لا ضرر فيه لأنه من لوازم العبد ، وأما ماله ظاهر كالعموم الذى أريد به الخصوص ، فمتى تأخر البيان فيه عن وقت الخطاب اعتقد السامع أنه مراد الله تعالى ، مع أنه ليس مراده ، وذلك جهل مركب أحيله على الله تعالى ، فيجب تعجيل البيان الإجمالى ؛ بأن يقول الله تعالى الظاهر ليس مراد ، فيذهب الجهل المركب ويبقى البسيط فقط ، فتأخر بيانه التفصيلى إلى وقت الحاجة ، فهذا هو منشأ الخلاف بين الفرق .

وأما اتفاقهم معنا على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة عن وقت الخطاب ، فسببه أن النسخ يستحيل أن يقع إلا هكذا ، فإنه لو تعجل بيانه وقت الخطاب ، ويقول الله تعالى : سأنسخ عنكم وقوف الواحد للعشرة بعد سنة ، صار هذا الخطاب مُغيّا بهذه الغاية وينتهى بوصوله إلى غايته ، ولا يكون

نسخا، كما ينتهى الصوم بوصوله إلى غايته التى هى الليل، ولا يكون نسخا لقوله تعالى «ثم أتموا الصيام إلى الليل»[1] فمن ضرورة النسخ تأخير البيان عنه، فلذلك وافقوا عليه، وغيره من البيانات ليس ذلك من ضروراته، وبهذا الفرق يجيبون إذا قسنا نحن تأخير غيره من البيانات عليه، وألزمناهم إياه. حجتنا في جواز تأخير البيان مطلقاً قوله تعالى «فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه»[2] وكلمة (ثم) للتراخى، فدل ذلك على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وثانيها: قوله تعالى فى قصة بقرة بنى إسرائيل «إنها بقرة لا فارض - إنها بقرة صفراء - إنها بقرة لا ذلول»[3] فتصرف إلى ما أمروا به من ذبح البقرة، وهم لم يؤمروا إلا ببقرة منكرة والمراد بها معينة، فيحتاج إلى البيان، ويدل على أنها كانت معينة قوله تعالى «إنها إنها»، والأصل فى الضمائر أن تعود إلى الظواهر، فهذا بيان تأخر عن وقت الخطاب، بل عن وقت الحاجة، لأنهم كانوا محتاجين إلى ذبح البقرة ليتبين أمر القتيل، وترتفع الفتنة التى كانت بينهم، والخصومات فى أمر القتيل.

وثالثها: قوله تعالى «إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون»[4] لما نزلت قال ابن الزبعرى لأخصمن اليوم محمداً، فقال يا محمد قد عبدت الملائكة وعبد المسيح، فنزل قوله تعالى «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون»[5] فهذا تخصيص وبيان لم يتقدم فيه بيان إجمالى ولا تفصيلى.

ورابعها: أن الله تعالى يأمر المكلفين بأمر فى المستقبل، مع أن بعضهم قد يموت قبل الفعل، فذلك الشخص لم يكن مرادا بالعموم ولم يتقدم بيانه، احتج أبو الحسين بأن العموم خطاب لنا فى الحال، فإن لم يقصد إفهامنا فى الحال فهو عبث، وإن

---

(1) ١٨٧ البقرة .

(2) ١٨ — ١٩ القيامة .

(3) ٦٨ — ٧١ البقرة .

(4) ٩٨ الأنبياء .

(5) ١٠١ الأنبياء .

قصدوا إفهامنا الظاهر فهو إغراء بالجهل وهو لا يجوز على الله تعالى ، أو غير الظاهر وهو تكليف مالا يطاق ، لأن فهم غير الظاهر بغير بيان محال ، فتعين تقديم البيان الإجمالى خاوصا من الجهل . الثانى لو جوزنا تأخير البيان مطلقا فيما له ظاهر لم يكن لنا طريق إلى معرفة وقت الفعل ، فإنه إذا قال افعلوا غدا فيجوز أن يريد بقوله غدا ما بعده مجازا ، ولم يبينه لنا فلا نثق بوقت البتة .

والجواب عن الأول : أن الجهل لا يستحيل امتحان الله تعالى الخلق به على أصولنا . وعن الثانى : أنا نكتفى بالظاهر المفيد للظن طابق أم لا ، فإن ادعيت أنه لا بد من اليقين فممنوع .

ويجوز له عليه الصلاة والسلام تأخير ما يوحى إليه إلى وقت الحاجة ، لنا قوله تعالى « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه »[1] وكلمة ثم للتراخى فيجوز التأخير وهو المطلوب .

لنا أن التبليغ يقتضى المصلحة فقد تكون فى التعجيل وقد تكون فى التأخير ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام لو أوحى إليه بقتال أهل مكة بعد سنة كانت المصلحة تتقاضى تأخير ذلك إلى وقته لئلا يستعد العدو للقتال ويعظم الفساد ، ولذلك أنه عليه السلام لما أراد قتالهم قطع الأخبار عنهم وسد الطرق حتى دهمهم ، وكان ذلك أيسر لأخذهم وقهرهم ، فكذلك يجوز تأخير الإبلاغ فى بعض الصور بل يجب .

الفصل السادس

فى المبين

يجب البيان لمن أريد إفهامه فقط ، ثم المطلوب قد يكون علماً فقط كالعلماء بالنسبة إلى الحيض ، أو عملا فقط كالنساء بالنسبة إلى أحكام الحيض

---

(١) ١٨ — ١٩ القيامة .

وفقهه ، أو العلم والعمل كالعلماء بالنسبة إلى أحوالهم ، أولاعلم ولاعمل كالعلماء بالنسبة إلى الـكتب السالفة ، ويجوز إسماع المخصوص بالعقل من غير التنبيه عليـه وفاقاً ، والمخصوص بالسمع بدون بيان مخصصه عند النظام وأبى هـاشم ، واختـاره الامـام ، خلافاً للجبائى وأبى الهـذيل .

من لم يرد إفهامه لا حاجة إلى البيان له ، ولا يمتنع ، وقولهم إن النساء أردن بالعمل فقط ، غير متجه بسبب أن النساء أيضا مأمورات بتحصيل العلم ، فكذلك من سلف هذه الأمة عائشة رضى الله عنها التى قال فيها عليه الصلاة والسلام « خذوا شطر دينـكم عن هذه الحميراء » وكانت من سادات الفقهاء ، وكذلك جماعة من نساء التابعين وغيرهم ، غاية ما فى الباب أن التقصير عن رتبة العلم ظهر فى النساء أكثر ، وذلك لا يبعثنا على أن نقول المطلوب منهن العمل فقط ، بل الواقع اليوم ذلك ، إما أنه حـكم الله فغير ظاهر . وقولى أو العلم والعمل كالعلماء بالنسبة إلى أحوالهم مبنى على أن المجتهد لا يجوز له أن يقلد ، بل يحصل العلم بتلك المسئلة ، ويعمل بمقتضى ما حصل له ، فإن قلت المتحصل بالاجتهاد إنما هو الظن فقط ، فلم سميته علما ؟ قلت تقدم أن الحـكم الشرعى معلوم من جهة انعقاد الإجماع ، على أن ما غلب على ظنه فهو حكم الله فى حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه ، فصار الحاصل له علما بهذا الطريق ، وأما الـكتب السالفة فلم يؤمر بتعلمها لعدم صحتها وأدبا مع الأفضل منها وهو القرآن ، ولا العمل بما فيها من حيث هو فيها لعـدم الصحة ، وإنما نعمل بما فيها من حيث دلالة شرعنا على اعتباره من العقائد والقواعد الـكلية وغيرها من الفروع ، أما من جهة تلك الـكتب فلا وإنما حصل الاتفاق على إسماع المخصوص بالفعل ، من جهة أن العقل حاصل فى الطباع فيحصل البيان بالتأمل ، فتأخره إنما هو من جهة تفريط المـكلف ، لا من جهة المتكلم ، وأما المخصص السمعى فليس فى الطباع ، والمـكلف إذا لم يسمعه معذور .

سؤال : ما الفرق بين هذه المسئلة ، وبين مسئلة تأخير البيان عن وقت الخطاب المتقدمة .

جوابه : أن تلك المسئلة مفروضة فيما إذا لم ينزل البيان البتة ، وهذه إذا نزل ، لكن سمعه البعض فقط والذى لم يسمعه هو صورة النزاع .

لنا أن أحدنا قد يسمع العموم ولا يسمع مخصصه ، وذلك معلوم من الدين بالضرورة ، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن فى تبليغه يطوف على القبائل حتى يستوعب أنواعهم وأشخاصهم بكل حكم ، بل يبلغ من حيث الجملة ، ويقول « بلغوا عنى ولو آية ، فرحم الله امرءا سمع مقالتى فوعاها فأدها كما سمعها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » ، وهذا يدل على أنه كان يُسمع البعض فقط ، وذلك معلوم من حاله عليه الصلاة والسلام بالضرورة ، فيكون أكثر المكلفين لم يسمع المخصص وهو صورة النزاع .

احتج الخصم بأن ذلك يفضى إلى اعتقاد السامع الحكم على خلاف ما هو عليه ، وأنه مفسدة لا تليق بالحكيم .

وجوابه : أن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

* * *

الباب الثالث عشر
فى فعله عليه الصلاة والسلام
وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

فى دلالة فعله عليه الصلاة والسلام

إن كان بيانا لمجمل فحكمه حكم ذلك المجمل فى الوجوب أو الندب أو الاباحة وإن لم يكن بياناً وفيه قربة فهو عند مالك رحمه الله تعالى والأبهرى وابن القصار والباجى وبعض الشافعية للوجوب ، وعند الشافعى للندب ، وعند القاضى أبى بكر منا والامام وأكثر المعتزلة على الوقف ، وأما ما لا قربة فيه كالأكل والشرب فهو عند الباجى للاباحة ، وعند بعض أصحابنا للندب، وأما إقراره على الفعل فيدل على جوازه .

البيان يعد كأنه منطوق به فى ذلك المبين ، فبيانه عليه الصلاة والسلام الحج الوارد فى كتاب الله تعالى يعد منطوقا به فى آية الحج ، كأن الله تعالى قال «ولله على الناس حج البيت »(١) على هذه الصفة ، وكذلك بيانه عليه السلام لآية الجمعة فعلها بخطبة وجماعة وجامع وغير ذلك ، فصار معنى الآية « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة » التى هذا شأنها « من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله »(٢) وإذا كان البيان يعد منطوقا به فى المبين كان حكمه حكم ذلك المبين إن واجبا فواجب أو مندوبا فمندوب أو مباحا فمباح ، وحجة الوجوب القرآن والإجماع والمعقول.

أما القرآن فقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه »(٣) والفعل مأتى به ، فوجب أخذه ، لأن ظاهر الأمر الوجوب وقوله تعالى « إن كنتم تحبون الله

(١) ٩٧ الأنعام .
(٢) ٩ الجمعة .
(٣) ٧ الحشر .

فاتبعونى يحببكم الله »(١) جعل تعالى اتباع نبيه من لوازم محبتنا لله ، ومحبتنا لله تعالى واجبة ، ولازم الواجب واجب ؛ فاتباعه عليه الصلاة والسلام واجب ، وقوله تعالى « فاتبعوه » والأمر للوجوب .

وأما الإجماع فلأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لما أخبرتهم عائشة رضى الله عنها بأنه عليه الصلاة والسلام اغتسل من التقاء الختانين رجعوا إلى ذلك بعد اختلافهم ، وذلك يدل على أنه عندهم محمول على الوجوب ، ولأنهم واصلوا الصيام لما واصل ، وخلعوا نعالهم لما خلع عليه الصلاة والسلام ،وكانوا شديدين الاتباع له عليه الصلاة والسلام فى أفعاله

وأما المعقول فمن وجهين : الأول أن فعله عليه الصلاة والسلام يجوز أن يكون المراد به الوجوب ، ويجوز أن لا يكون ، والاحتياط يقتضى حمله على الوجوب. الثانى:أن تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم واجب إجماعا والتزام مثل فعله على سبيل الوجوب من تعظيمه فيتعين .

حجة الندب أن الأدلة السابقة دلت على رجحان الفعل ، والأصل الذى هو براءة الذمة دل على عدم الحرج فيجمع بين المدركين ، فيحمل على الندب .

وجوابه ، أن ذلك الأصل ارتفع بظواهر الأوامر الدالة على الوجوب .

حجة الوقف ، تعارض المدارك ولأنه عليه الصلاة والسلام قد يفعل ماهو خاص به وما يعمه مع أمته والأصل التوقف حتى يرد البيان .

والجواب عن الأول:قد ذهب التعارض بما تقدم من الجواب عن أدلة الخصوم. وعن الثانى:أن الأصل استواؤه عليه الصلاة والسلام مع أمته فى الأحكام إلا مادل الدليل . عليه حجة الإباحة فيما لا قربة فيه ، أن الأصل أن الطلب يتبع المصالح والقربات ولا قربة فلا مصلحة فتعينت الإباحة لعصمته عليه الصلاة والسلام من المنهى عنه ، أو لأنه خلاف ظاهر حاله عليه الصلاة والسلام . حجة الندب :

(١) ٣١ آل عمران .

ظواهر الأوامر الدالة على جميع ما أتى به كما تقدمت ، ومثال إقراره عليه الصلاة والسلام الدال على الجواز أنه عليه الصلاة والسلام مر فى مخرجه للهجرة براع ، فذهب أبو بكر الصديق رضى الله عنه فأتاه منه بلبن فلم ينكر ذلك عليه ، فدل ذلك على جوازه ، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم بُعث والناس يأكلون أنواعا من الملاذ من لحوم الأنعام والفواكه وغيرها ، وكذلك المراكب وغيرها ولم ينكرها عليه الصلاة والسلام ، فدل ذلك على إباحتها إلا مادل الدليل على منعه .

الفصل الثانى

فى اتباعه عليه الصلاة والسلام

قال جماهير الفقهاء والمعتزلة يجب اتباعه عليه الصلاة والسلام فى فعله إذا علم وجهه وجب اتباعه فى ذلك الوجه ، لقوله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه »(١) والأمر ظاهر فى الوجوب ، وقال أبو على بن خلاد به فى العبادات فقط ، وإذا وجب التأسى به وجب معرفة وجه فعله من الوجوب والندب والاباحة ، إما بالنص أو بالتخيير بينه وبين غيره فيما(٢) علم فيه وجهه فيسوى به ، أو بما يدل على نفى قسمين فيتعين الثالث ، أو بالاستصحاب فى عدم الوجوب ، أو بالقربة على عدم الاباحة فيحصل الندب ، وبالقضاء على الوجوب ، وبالادامة مع الترك فى بعض الأوقات على الندب ، وبعلامة الوجوب عليه كالأذان ، ويكون جزاء لسبب الوجوب كالنذر .

معنى يجب اتباعه فى ذلك الوجه أى إن فعله على وجه الندب وجب علينا أن نفعله على وجه الندب ، أو فعله عليه الصلاة والسلام على وجه الوجوب وجب علينا أن نفعله كذلك ، إذ لو خالفناه فى النية ذهب الاتباع ، ووجه

---

(١) ٧ الحشر .
(٢) فى نسخة : مما .

تخصيص الوجوب بالعبادات قوله عليه الصلاة والسلام : « خذوا عنى مناسككم وصلوا كما رأيتمونى أصلى » وظاهر المنطوق الوجوب ، لأنه أمر ، ومفهومه أن غير المذكور لا يجب وهو المطلوب ، ولحديث بريرة قالت « يارسول أفأمر منك أم تشفع ، قال إنما أنا أشفع ، فقالت لا حاجة لى به» ، فدل على أن ماعدا الأمر الجازم لا يجب الاتباع فيه ، وأصل التخيير التسوية ، فإذا خير بين ذلك الفعل وبين ما علم وجوبه كان ذلك الفعل واجباً ، أو خير بينه وبين مندوب كان ذلك الفعل مندوباً ، أو بينه وبين ما علمت إباحته كان ذلك الفعل مباحا .

سؤال : قال بعض فضلاء العصر : قول العلماء التخيير يقتضى التسوية يشكل بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى ليلة الإسراء بقدحين أحدهما لبن والآخر خمر ، وخير بينهما فاختار اللبن ، فقال له جبريل عليه الصلاة والسلام لو اخترت الخمر لغويت أمتك ، فالخمر موجب للإغواء ، ومع ذلك خير بينه وبين موجب الهداية وهو اللبن ، وموجب الهداية مأمور به ، وموجب الغى والإغواء منهى عنه ، فقد وجد التخيير لا مع الاستواء فى الأحكام .

جوابه : أن الحكم الشرعى كان فى القدحين واحداً وهو الإباحة ، غير أن الشيئين قد يستويان فى الحكم الشرعى ، فيكون اختلافهما بحسب العاقبة لا بحسب الحكم الشرعى ، كما انعقد الإجماع على جواز بناء ماشئنا من الدور وشراء ما شئنا من الدواب وزواج ما شئنا من النساء ، ومع ذلك إذا عدل الإنسان عن إحدى هذه إلى غيرها أمكن أن يقول له صاحب الشرع : لو اخترت تلك الدار أو الدابة أو المرأة لكانت مشئومة ، كما جاء فى الحديث ، وإن كان العلماء فيه خلاف فى تأويله ، غير أن ذلك لا يمنع التمثيل ، فإنه يكفى الإمكان ، فما يتوقع فى العواقب لا يغير الحكم الشرعى ، كذلك القدحان حكمهما الإباحة ، وأخبر جبريل عليه الصلاة والسلام أن الله تعالى ربط بأحدهما حسن العاقبة وبالآخر سوء العاقبة وذلك غير الأحكام الشرعية .

نعم : لو قال جبريل عليه السلام لو اخترت الخمر لأثمت أشكل . أما العواقب

فلا تناقض تقدم الإباحة ، وقولى أو ما يدل على نفى قسمين فيتعين الثالث ، معناه أن فعل النبى صلى الله عليه وسلم لا يقع فى فعله محرم لعصمته ، ولا مكروه لظاهر حاله ، فلم يبق إلا الوجوب والندب والإباحة ، فهى ثلاثة، إذا دل الدليل على نفى اثنين منها تعين الثالث لضرورة الحصر ، فإذا ذهبت الإباحة والندب تعين الوجوب، أو الوجوب والإباحة تعين الندب ، أو الندب والوجوب تعينت الإباحة .

ومعنى الاستصحاب فى عدم الوجوب وبالقربة على عدم الإباحة أى من وجوه الاستدلال أن نقول هذه قربة لأنها صلاة أو صيام مثلا ، فلا تكون مباحة ، لأن الأصل فى هذه الأبواب عدم الإباحة ، والأصل أيضاً عدم الوجوب فيتعين الندب وبالقضاء على الوجوب ، هذا على مذهب مالك أن النوافل لا تقضى. وأما على قاعدة الشافعى رضى الله عنه أن العيدين يقضيان ، وكل نافلة لها سبب ، فلا يقدر أن يقول هذا الفعل قضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون واجباً ، لأن القضاء ليس من خصائص الوجوب ، وإنما يأتى ذلك على مذهب مالك ومن قال بقوله ، وأما كون الأذان لا يكون إلا فى واجب فظاهر ، فإذا بلغنا أنه عليه الصلاة والسلام أمر بالأذان لصلاة ،قلنا : تلك الصلاة واجبة لوجود خصيصة الوجوب ، وإذا بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نذر صلاة أو غيرها من المندوبات وفعلها قضينا على ذلك الفعل بالوجوب ، لأن فعل المنذور واجب . فهذه وجوه من الاستدلال على حكم أفعاله عليه الصلاة والسلام إذا وقعت .

تفريع : إذا وجب الاتباع وعارض قوله عليه الصلاة والسلام فعله فان تقدم القول وتأخر الفعل نسخ الفعل القول كان القول خاصاً به أو بأمته أو عمهما ، وإن تأخر القول وهو عام له ولأمته أسقط حكم الفعل عن الكل ، وإن اختص بأحدهما خصصه عن عموم حكم الفعل ، وإن تعقب الفعل القول من غير تراخ وعم القول له ولأمته عليه الصلاة والسلام وخصصه عن عموم القول ، وإن اختص بالأمة ترجح القول لاستغنائه بدلالته عن غيره من غير عكس ، فان عارض الفعل الفعل بأن يقر شخصاً على فعل فعل هو عليه الصلاة والسلام ضده فيعلم خروجه عنه .

[أو يفعل ضده فيعلم خروجه عنه](١) أو يفعل ضده في وقت آخر يعلم لزوم مثله له فيه فيكون نسخا للاول.

القاعدة: أن الدليلين الشرعيين إذا تعارضا، وتأخر أحدهما عن الآخر كان المتأخر ينسخ المتقدم، ولذلك قلنا ينسخ الفعل القول إذا تأخر، فإن كان خاصاً به والفعل أيضاً منه حصل النسخ، والخاص بأمته يتقرر حكمه سابقاً ثم يأتي الفعل بعد ذلك، ويجب تأسيهم به عليه الصلاة والسلام فيتعلق بهم حكم الفعل أيضاً، وهو مناقض لما تقدم في حقهم من القول، فنسخ اللاحق السابق في حقهم أيضاً، لأنه القاعدة، وكذلك إذا عمهما، وحكم الفعل أيضاً يعمهما. أما هو عليه الصلاة والسلام فلأنه المباشر له، ولا يباشر شيئا إلا وهو يجوز له عليه الصلاة والسلام الإقدام عليه، وأما هم فلوجوب تأسيهم به واندراجهم في كل ما شرع له عليه الصلاة والسلام إلا ما دل الدليل عليه، فيتناقض ما تقدم في حقهم من دلالة القول، فينسخ الفعل المتأخر القول المتقدم عنه وعنهم.

وبهذا يظهر أن القول إذا تأخر عن الفعل نسخه بطريق الأولى إذا عمهما، لأنه أقوى من الفعل والأقوى أولى بالنسخ للأضعف من غير عكس، فإن اختص القول بأحدهما أخرجه عن عموم حكم الفعل، وبقي الآخر على حكم الفعل لعدم معارضة القول له في ذلك القسم، والنسخ لا بد فيه من التعارض، فإن تعقب الفعل القول من غير تراخ تعذر في هذه الصورة النسخ، لأن من شرط النسخ التراخي على ما سيأتي، وإذا تعذر النسخ لم يبق إلا التخصيص، فإذا كان النص عاما له ولأمته عليه الصلاة والسلام خصصه هو عليه الصلاة والسلام عن عموم ذلك القول، فيعلم أنه عليه الصلاة والسلام غير مراد بالعموم، وإن اختص القول بالأمة، والفعل أيضا شأنه أن يترتب في حقهم حكمه وهما متناقضان متعارضان فيقدم القول على الفعل لقوته، لأن دلالته بالوضع فلا يفتقر إلى دليل يدل على أنه حجة بخلاف الفعل، لولا قوله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه»(٢) ونحوه تعذر علينا نصب الفعل دليلا، وإذا فعل عليه الصلاة والسلام فعلا وعلم بالدليل أن غيره مكلف بذلك الفعل، ثم يرى

(١) ما بين المعكوفين زائد في المطبوعة، ولا حاجة إليه.
(٢) ٧ الحشر:

غيره يفعل ضد ذلك الفعل ، فيعلم أن هذا الفاعل لهذا الضد خارج عن حكم ذلك الفعل المتقدم ، ويبقى غير هذا الذى أقره عليه الصلاة والسلام مندرجا فى حكم ذلك الفعل ، أو يعلم بالدليل أنه عليه الصلاة والسلام يلزمه فعل فى وقت فيراه قد فعل ضد ذلك الفعل فى ذلك الوقت ، فيعلم نسخه عنه عليه الصلاة والسلام فى ذلك الوقت وما بعده ، فهذا هو معنى المسئلتين الأخيرتين فى هذا الفصل .

فائدة : قال الإمام فخر الدين : التخصيص والنسخ فى الحقيقة ما لحق إلا الدليل الدال على وجوب التأسى ، فإنه يتناول هذه الصورة وقد خرجت منه .

سؤال : قال العلماء من شرط الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ أو أقوى ، والفعل أضعف ، فكيف جعلوه فى هذا المقام ناسخاً مع ضعفه عن المنسوخ ؟

جوابه : أن المراد بالمساواة المساواة فى السند لا غير ، وذلك لا يناقض كونه فعلا ، وكذلك يجب أن يفصل فى هذه المسئلة فيقال القول والفعل إن كانا فى زمانه عليه الصلاة والسلام وبحضرته فقد استويا ، وإن نقلا إلينا تعين أن لا يقضى بالنسخ إلا بعد الاستواء فى نقل كل واحد منهما ، فإن كان أحدهما متواترا والآخر آحادا منعنا نسخ الآحاد للتواتر ، هذا تلخيص هذا الموضع ولا بد منه .

فائدة : قال الشيخ سيف الدين فى الأحكام : إذا كان الفعل لا يتكرر بل يختص بذلك الزمان بأن يقول عقيبه أو متراخياً عنه : هذا الفعل لا يفعل بعد هذا الوقت ، ثم يرد القول بعد ذلك لا يحصل تعارض البتة .

فائدة : قال الشيخ سيف الدين أيضا : أفعاله عليه الصلاة والسلام لا يمكن وقوع التعارض بينها حتى ينسخ بعضها بعضاً أو يخصصه ، فإن الفعلين إن تماثلا وكانا فى وقتين كالظهر اليوم والظهر غداً فلا تعارض ، وإن اختلفا وأمكن اجتماعهما كالصلاة والصوم فلا تعارض ، وإن تعذر اجتماعهما لتناقض أحكامهما كما لو صام فى وقت وأكل فى مثل ذلك الوقت لم يتعارضا أيضاً ، لأن الفعل لا عموم له حتى يدل على لزوم ذلك الفعل فى جميع الأوقات فيناقضه ضده إذا وقع فى تلك الأوقات الآخر ، فإن دل دليل من خارج غير الفعل على أن مثل ذلك الفعل يتكرر

فالتخصيص والتعارض إنما عرض لذلك الدليل الدال على التكرار ، وكذلك إقراره عليه الصلاة والسلام لبعض الأمة على الترك مع القدرة على الفعل ، والعلم به لا يكون مخصصاً وناسخاً إلا للدليل الدال على تكرار ذلك الفعل .

قال الغزالى فى المستصفى لا يتصور التعارض بين الأفعال بما هى أفعال البتة ، لأن الفعلين لا يجتمعان فى زمان واحد البتة ، وإذا تعدد الزمان فلا تعارض ، بخلاف الأقوال لها صيغ تتناول بها الأزمان ، فيتصور فيها التعارض .

فائدة : مهما أمكن التخصيص لا يعدل عنه إلى النسخ ، لأنه أقرب إلى الأصل من جهة أنه بيان المراد فليس فيه إبطال مراد ، بخلاف النسخ فيه إبطال المراد .

الفصل الثالث

فى تأسيه عليه الصلاة والسلام

مذهب مالك وأصحابه أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبدا بشرع من قبله قبل نبوته ، وقيل كان متعبدا ، لنا أنه لو كان كذلك لافتخرت به أهل تلك الملة وليس فليس .

هذه المسئلة المختار فيها أن نقول متعبِّدا بكسر الباء على أنه اسم فاعل ومعناه أنه عليه الصلاة والسلام كان كما قيل فى سيرته عليه الصلاة والسلام ينظر إلى ماعليه الناس فيجدهم على طريق لايليق بصانع العالم ، فكان يخرج إلى غار حراء يتحنث، أى يتعبد ، ويقترح أشياء لقربها من المناسب فى اعتقاده . ويخشى أن لاتكون مناسبة لصانع العالم ، فكان من ذلك فى ألم عظيم ، حتى بعثه الله تعالى وعلمه جميع طرق الهداية وأوضح له جميع مسالك الضلالة ، زال عنه ذلك الثقل الذى كان يجده ، وهو المراد بقوله « ووضعنا عنك وزرك ، الذى أنقض ظهرك »[1] على

---

(١) ١ — ٢ الشرح .

أحد التأويلات ، أى الثقل الذى كنت تجده من أمر العبادة والتقرب ، فهذا يتجه، وأما بفتحها فيقتضى أن يكون الله تعالى تعبده بشريعة سابقة ، وذلك يأباه مايحكونه من الخلاف هل كان متعبدا بشريعة موسى أو عيسى فإن شرائع بنى إسرائيل لم تتعدهم إلى بنى إسماعيل، بل كل نبى من موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وغيرهما إنما كان يبعثه الله إلى قومه فلا يتعدى رسالته قومه ، حتى نقل المفسرون أن موسى عليه الصلاة والسلام لم يبعث إلى أهل مصر بل لبنى إسرائيل ليأخذهم من القبط من يد فرعون ، ولذلك لما عدى البحر لم يرجع إلى مصر ليقيم فيها شريعته ، بل أعرض عنهم إعراضا كلياً لما أخذ بنى اسرائيل ، وحينئذ لايكون الله تعبد محمداً صلى الله عليه وسلم بشرعهما البتة، فبطل قولنا إنه كان متعبدا بفتح الباء بل بكسرها كما تقدم ، وهذا بخلافه بعد نبوته عليه الصلاة والسلام ، فإنه تعبده تعالى بشرع من قبله على الخلاف فى ذلك بنصوص وردت عليه فى الكتاب العزيز فيستقيم الفتح (١) فيما بعد النبوة دون ما قبلها .

ومما يؤكد أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبدا قبل نبوته بشرع أحد ، أن تلك الشرائع كانت داثرة لم يبق فيها ما يمكن التمسك به لأهلها فضلا عن غيرهم ، وهو عليه الصلاة والسلام لم يكن يسافر ولا يخالط أهل الكتاب حتى يطلع على أحوالهم ، فيبعد مع هذا غاية البعد أن يعبد الله تعالى على تلك الشرائع ، ولأنه لو كان يتعبد بذلك لكان يراجع علماء تلك الشرائع ، ولو وقع ذلك لاشتهر .

احتج القائلون بذلك بأنه عليه الصلاة والسلام تناولته رسالة من قبله فيكون متعبداً بها ، ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يأكل اللحم ويركب البهيمة ويطوف بالبيت ، وهذه أمور كلها لابد له فيها من مستند ، ولا مستند إلا الشرائع المتقدمة ، خصوصاً على قول الأشاعرة : أن العقل لا يفيد الأحكام وإنما تفيدها الشرائع .

والجواب عن الأول: أن ما ذكرتموه إنما يتأتى فى إسمعيل وإبراهيم ونوح عليهم الصلاة والسلام ، لأنه عليه الصلاة والسلام من ذريتهم ، أما موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام فلا ، وقد وقع الخلاف فى هؤلاء كلهم أيهم كان يعبد الله

(١) أى فتح متعبدا على أنه اسم مفعول .

تعالى على شريعته ، فأما هؤلاء الثلاثة فقد درست شرائعهم ، وما درس لا يكون حجة ولا يعبد الله تعالى به .

وعن الثانى:أن هذه الأفعال وإن قلنا بأن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع فإنها يستصحب فيها براءة الذمة من التبعات ، فإن الإنسان ولد بريئا من جميع الحقوق، فهو يستصحب هذه الحالة ، حتى يدل دليل على شغل الذمة بحق ، فهذا يكفى من مباشرته عليه الصلاة والسلام لهذه الأفعال .

فائدة : تقدم أن الصواب كسر الباء وهو الذى يظهر لى ، غير أنه وقع لسيف الدين فى هذه المسألة كلام يدل على خلاف ذلك ، وهو إن قال غير مستبعد فى العقل أن يعلم الله تعالى مصلحة شخص معين فى تكليفه شريعة من قبله ، وهذا كلام يقتضى فتح الباء ، فانظر فى ذلك لنفسك ، وأما غيره فلم أر له تعرضا لذلك ، فما أدرى هل اغتر بالموضع فأطلق هذه العبارة فى الاستدلال ، أو هو أصل يعتمد عليه .

فائدة : حكاية الخلاف فى أنه عليه الصلاة والسلام كان متعبدا قبل نبوته بشرع من قبله ، يجب أن يكون مخصوصا بالفروع دون الأصول ، فإن قواعد العقائد كان الناس فى الجاهلية مكلفين بها إجماعا ، ولذلك انعقد الإجماع على أن موتاهم فى النار يعذبون على كفرهم ، ولولا التكليف لما عذبوا ، فهو عليه الصلاة والسلام متعبد بشرع من قبله بفتح الباء بمعنى مكلف هذا لامرية فيه ، إنما الخلاف فى الفروع خاصة ؛ فعموم إطلاق العلماء مخصوص بالإجماع .

فائدة : قال المازرى والأبيارى فى شرح البرهان ، والإمام ، وإمام الحرمين: هذه المسئلة لا تظهر لها ثمرة فى الأصول ولا فى الفروع البتة ، بل تجرى مجرى التواريخ المنقولة ولا ينبنى عليهم حكم فى الشريعة البتة ، وكذلك قاله التبريزى .

وأما بعد نبوته عليه الصلاة والسلام ، فمذهب مالك وجمهور أصحابه وأصحاب الشافعى وأصحاب أبى حنيفة رحمة الله عليهم أنه متعبد بشرع من قبله ، وكذلك أمته ، إلا ما خصصه الدليل. ومنع من ذلك القاضى أبو بكر

وغيره . لنا قوله تعالى « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »[1]، وهو عام لأنه اسم جنس أضيف .

شرائع من قبلنا ثلاثة أقسام : منها مالا يعلم إلا بقولهم ، كما فى لفظ ما بأيديهم من التوراة أن الله حرم عليهم لحم الجدى بلبن أمه يشيرون إلى المضيرة[2] ومنه ما علم بشرعنا وأمرنا نحن أيضا به وشرع لنا ، فهذا أيضا لا خلاف أنه شرع لنا كقوله تعالى « كتب عليكم القصاص فى القتلى[3] » مع قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس »[4] الآية . وثالثها أن يدل شرعنا على أن فعلا كان مشروعا لهم ولم يقل لنا شرع لكم أنتم أيضا ، فهذا هو محل الخلاف لا غير كقوله تعالى حكاية عن المنادى الذى بعثه يوسف عليه الصلاة والسلام « ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم »[5] فيستدل به على جواز الضمان ، وكذلك قوله تعالى حكاية عن شعيب وموسى عليهما الصلاة والسلام « إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج ، فإن أتممت عشرا فمن عندك »[6] الآية . يستدل بها على جواز الإجارة ، بناء على أن شرع من قبلنا شرع لنا أم لا ، أما ما لا يثبت إلا بأقوالهم فلا يكون حجة لعدم صحة السند وانقطاعه . ورواية الكفار لو وقعت لم تقبل ، فكيف وليس من أهل الكتاب من يروى التوراة فضلا عن غيرها ؟ ! ومالا رواية فيه كيف يخطر بالبال أنه حجة . وبهذا يظهر لك بطلان من استدل فى هذه المسئلة بقصة رجم اليهوديين ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمد على أخبار ابن صوريا أن فيها الرجم ، ووجد فيها كما قال ، فإن من أسلم من اليهود لم يكن له رواية فى التوراة ، وإنما كانوا يعملون فيها ما رأوه ، أما أن لهم سندا متصلا بموسى عليه الصلاة والسلام كما فعله المسلمون فى كتب الحديث فلا ، وهذا

---

(١) ٩٠ الأنعام .

(٢) طعام يطبخ باللبن الحامض ودقيق ولحم وأبزار .

(٣) ١٧٨ البقرة .

(٤) ٤٥ المائدة .

(٥) ٧٢ يوسف .

(٦) ٢٧ القصص .

معلوم بالضرورة لمن اطلع على أحوال القوم وكاشفهم وعرف ما هم عليه ، بل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب أن يعتقد أنه إنما اعتمد فى رجم اليهوديين على وحى جاءه من قِبل الله تعالى ، وأما غير ذلك فلا يجوز ، ولا يُقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على دماء الخلق بغير مستند صحيح ، فالاستدلال فى هذه المسئلة بهذه القضية لا يصح ، بل لا يندرج فى هذه المسئلة إلا ما علم أنه من شرعهم بكتابنا ومن قِبل نبينا فقط .

حجة المثبتين من وجوه : أحدها ما تقدم من الآية ، وثانيها قوله تعالى «شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا إليك وماوصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه »[1] (وما) عامة فى جملة ماوصى به نوحا ووصى به إبراهيم وموسى وعيسى. وثالثها : قوله تعالى «ملة أبيكم إبراهيم»، تقديره اتبعوا ملة أبيكم إبراهيم .

ويرد على الكل أن المقصود قواعد العقائد لا جزئيات الفروع ، لأنها هى التى وقع الاشتراك فيها بين الأنبياء كلهم ، وكذلك القواعد الكلية من الفروع ، أما جزئيات المسائل فلا اشتراك فيها ، بل هى مختلفة فى الشرائع .

حجة النافين من وجوه : أحدها أنه لو كان عليه الصلاة والسلام متعبدا بشرع من قبله لوجب عليه مراجعة تلك الكتب ، ولا يتوقف إلى نزول الوحى ، لكنه لم يفعل ذلك لوجهين : أحدهما أنه لو فعله لاشتهر . والثانى : أن عمر رضى الله عنه طالع ورقة من التوراة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال « لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى » .

وثانيها : أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا لوجب على علماء الأمصار والأعصار أن يفعلوا ذلك ويراجعوا شرع من قبلهم ، ليعلموا ما فيه ،وليس كذلك .

---

(١) ١٣ الشورى .

وثالثها : أنه عليه الصلاة والسلام صوب معاذا فى حكمه باجتهاد نفسه إذا عدم الحكم فى الكتاب والسنة ، وذلك يقتضى أنه لا يلزمه اتباع الشرائع المتقدمة .

والجواب عن الأول أنه قد تقدم أن شرع من قبلنا إنما يلزمنا إذا علمناه من قبل نبينا عليه الصلاة والسلام بوحى ، أما من قبلهم فلا يلزم مراجعتهم لعدم الفائدة فى ذلك ، وهو الجواب عن الثانى . وعن الثالث : أن من جملة الكتاب دلالته على اتباع الشرائع المتقدمة .

فائدة : قال الإمام فخر الدين : إذا قلنا بأنه كان متعبدا فقيل بشرع إبراهيم، وقيل بل بموسى ، وقيل بل بعيسى عليهم الصلاة والسلام ، وهذا الذى نقله الإمام فى هذه المسئلة لم ينقله البرهان ولا المستصفى ولا سيف الدين ، ونقلوا هذا النقل بعينه فيما قبل النبوة ، ونقل المازرى الخلاف بعينه فى المسئلتين ، وكذلك نقل القاضى عبد الوهاب فى الملخص ، وزاد فى النقل فقال : من الناس من قال كان متعبداً بشريعة كل نبى تقدمه إلا ما نسخ أو درس ، وهذا لم ينقله الجماعة ، مع أنه غالب بحث الفقهاء فى المباحث ، فلا يخصصون شرعا معينا دون غيره .

قال القاضى : ومذهب المالكية أن جميع شرائع الأمم شرع لنا إلا ما نسخ ولا فرق بين موسى عليه الصلاة والسلام وغيره ، قال ابن برهان وقيل كان متعبدا قبل النبوة بشرع آدم ، لأنه أول الشرائع ، وقيل كان على دين نوح عليه الصلاة والسلام — والله أعلم .

الباب الرابع عشر

فى النسخ

وفيه خمسة فصول

الفصل الاول

فى حقيقته

قال القاضى منا والغزالى هو خطاب دال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه . وقال الامام فخر الدين الناسخ طريق شرعى يدل على أن مثل الحكم الثابت بطريق لا يوجد بعده متراخياً عنه ، بحيث لولاه لكان ثابتاً ، فالطريق يشمل سائر المدارك: الخطاب وغيره ، وقوله مثل الحكم ، لأن الثابت قبل النسخ غير المعدوم بعده ، وقوله متراخياً عنه لئلا يتهافت الخطاب ، وقوله لولاه لكان ثابتاً ، احتراز من المغيات نحو الخطاب بالافطار بعد غروب الشمس فانه ليس نسخاً لوجوب الصوم .

يرد على الأول أن النسخ قد يكون بالفعل كما تقدم فلا يكون الحد جامعاً ، وكذلك ينتقض بالإقرار وبجميع المدارك التى ليست خطاباً ، وكذلك يبطل بجميع ذلك اشتراطه فى الحكم السابق أن يكون ثابتاً بالخطاب ، فإنه قد يكون ثابتاً بأحد هذه الأمور ، فلذلك عدل الإمام لقوله طريق شرعى ليعم جميع هذه الأمور ، فإن قلت أنت شرعت تحد النسخ والطريق ناسخة لا نسخ ، والمصدر غير الفاعل فقد خرج جميع أفراد المحدود من الحد فيكون باطلا .

قلت الناسخ فى الحقيقة إنما هو الله تعالى ؛ ولذلك قال الله تعالى « ماننسخ من آية»(1) فأضاف تعالى فعل النسخ إليه ، وفعله تعالى هو هذه المدارك وجعلها ناسخة، فالمصدر فى التحقيق هو هذه الأمور المدارك فاندفع السؤال ، وقولى مع تراخيه عنه لأنه لو قال افعلوا لا تفعلوا لتهافت الخطاب ، وأسقط الثانى الأول ، وكذلك لو قال عند الأول هو منسوخ عنكم بعد سنة ، كان هذا الوجوب مُغيًّا بتلك الغاية من السُّنة فلا يتحقق النسخ ، بل ينتهى بوصوله لغايته ، وحينئذ يتعين أن يكون الناسخ مسكوتا عنه فى ابتداء الحكم . وقولى : على وجه لولاه لكان ثابتا ، احتراز مما جعل له غاية أول الأمر ، فإنه لايكون ثابتا إذا وصل إلى تلك الغاية ، فلا يقبل النسخ إلا إذا كان قابلا للثبوت ظاهراً .

وقال القاضى منا ، والغزالى ، الحكم المتأخر يزيل المتقدم . وقال الامام والاستاذ وجماعة هو بيان لانتهاء مدة الحكم ـ وهو الحق ـ لأنه لو كان دائماً فى نفس الأمر لعلمه الله تعالى دائماً ، فكان يستحيل نسخه ، لاستحالة انقلاب العلم ، وكذلك الكلام القديم الذى هو خبر عنه .

قال القاضى : النسخ كالفسخ ، فكما أن الإجارة إذا كانت شهراً يستحيل فسخها إذا انقضى الشهر ، ويمكن فسخها فى أثناء الشهر ، لأن شأنها أن تدوم ، فكذلك النسخ لا يكون إلا فيما شأنه أن يدوم ، والجماعة يمنعون هذا التشبيه ، ويقولون إن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هى عليه ، فلو كان الحكم دائماً فى نفس الأمر لعلم دوامه ، ولو علم دوامه لتعذر نسخه ، فإن خلاف المعلوم محال فى حقنا ، فكيف فى العلم القديم ، وكذلك كل ماعلمه الله تعالى فهو مخبر عنه بالكلام النفسانى ، وخبر الله تعالى صدق يستحيل الخلف فيه ، فلو أخبر عن دوامه تعذر نسخه ، وكذلك لو شرعه دائما لكان تعالى قد أراد دوامه لأنه من جملة الكائنات ، ولو أراد دوامه لوجب الدوام ، وحينئذ يتعذر النسخ ، ولو وقع النسخ لزم مخالفة ثلاث صفات لله تعالى ، وذلك محال .

---

(1) ١٠٦ البقرة .

فهذه مدارك قطعية توجب حينئذ أن الحكم كان دائماً فى اعتقادنا لا فى نفس الأمر ، فالناسخ مزيل للدوام فى اعتقادنا لافى نفس الأمر ، وحينئذ يكون النسخ كتخصيص العام ، ولذلك قيل النسخ تخصيص فى الأزمان ، وهذا التفسير يحسن فيما يتناول أزمانا أما مالا يكون إلا فى زمن واحد كذبح إسحق عليه الصلاة والسلام[1] فلا يكون تخصيصاً فى الأزمان ، بل رافعاً لجلة الفعل بجميع أزمانه .

الفصل الثانى

فى حكمه

وهو واقع ، وأنكره بعض اليهود عقلا وبعضهم سمعاً ، وبعض المسلمين مؤولا لما وقع من ذلك بالتخصيص . لنا أنه تعالى شرع لآدم تزويج الأخ بأخته غير توأمته ، وقد نسخ ذلك .

أما وقوع النسخ فلأن الله تعالى أوجب وقوف الواحدمنا للعشرة من الكفار فى الجهاد ، ثم نسخه بقوله تعالى « الآن خفف الله عنكم »[2] وصار الحكم أن يقف الواحدمنا للاثنين لقوله تعالى « فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين »[3] ونسخ تعالى آيات الموادعة ، ويقال إنها نيف وعشرون آية بآية السيف وهى قوله تعالى « ياأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم »[4] وبغيرها من الآيات الدالة على القتال، وهو كثير فى الكتاب والسنة .

وأما إنكار بعض اليهود له عقلا فاحتجوا عليه بأن النهى يعتمد المفاسد الخالصة أو الراجحة ، فلو جاز نسخه بعد ذلك لزم تجويز أمر الله تعالى وإذنه فى فعل المفاسد الخالصة أو الراجحة ، وذلك على الله تعالى محال ، بناء على التحسين والتقبيح، وقالوا عبارة عامة: إن الفعل إما أن يكون حسنا أو قبيحا ، فإن كان حسنا استحال النهى عنه ، أو قبيحاً استحال الإذن فيه ، فالنسخ محال على التقديرين .

---

(١) هذا أحد قولين فى الذبيح والقول الثانى هو إسماعيل . (٢) ٦٦ الأنفال .
(٣) ٦٦ الأنفال .
(٤) ٧٣ التوبة .

وجوابهم : أنا نمنع قاعدة الحسن والقبح ، أو نسلمها ونقول لمَ لا يجوز أن يكون الفعل مفسدة فى وقت مصلحة فى وقت ، وذلك معلوم بالعوائد ؟ بل اليوم الواحد يكون الفعل فيه حسنا فى أوله قبيحا فى آخره ، كما نقول فى الأكل والشرب ولبس الفراء وشرب الماء البارد وغيره ، ويحسن جميع ذلك ويقبح باعتبار وقتين من الشتاء والصيف ، والحر والبرد ، والصوم والفطر ، والشبع والجوع ، والصحة والسقم .

احتج منكروه سمعا بوجهين : أحدهما أن الله تعالى لما شرع لموسى عليه الصلاة والسلام شرعه ، فاللفظ الدال عليه إما أن يدل على الدوام أو لا ، فإن دل على الدوام فإما أن يضم إليه ما يقتضى أنه سينسخه أو لا ، فإن كان الأول فهو باطل من وجهين : الأول : أنه يكون متناقضا وهو عبث ممنوع : الثانى : أن هذا اللفظ الدال على النسخ وجب أن ينقل متواترا ، إذ لو جوزنا نقل الشرع غير متواتر أو نقل صفته غير متواترة لم يحصل لنا علم بأن شرع الإسلام غير منسوخ ، ولأن ذلك من الوقائع العظيمة التى يجب اشتهارها ، فلا يكون نص على النسخ وحينئذ لا يكون منسوخا ؛ لأن ذكر اللفظ الدال على الدوام مع عدم الدوام تلبيس ، ولأنه يؤدى إلى عدم الوثوق بدوام الشرائع ، وأما إن لم ينص على الدوام فهذا مطلق يكفى فى العمل به مرة واحدة ، وينقضى بذاته ، فلا يحتاج للنسخ ويتعذر النسخ فيه .

الوجه الثانى : أنه ثبت بالتوراة قول موسى عليه الصلاة والسلام : تمسكوا بالسبت أبدا ، وقال تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض ، وهو متواتر والتواتر حجة .

والجواب عن الأول: أن نقول اتفق المسلمون على أن الله تعالى شرع لموسى شرعه بلفظ الدوام ، واختلفوا هل ذكر معه ما يدل على أنه سيصير منسوخا؟ فقال أبو الحسين يجب ذلك فى الجملة وإلا كان تلبيسا . وقال جماهير أصحابنا وجماهير المعتزلة لا يجب ذلك ، وقد تقدم البحث فى ذلك فى تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والجواب على رأى أبى الحسين :أن ذلك القيد لم ينقل لوقوع الخلل فى اليهود

فى زمن بختنصر فإنه أباد اليهود حتى لم يبق منهم من يصلح للتواتر ، وبه يظهر الجواب عن شرعنا نحن لسلامته عن الآفات .

وعن الثانى : أن هذا النقل أيضا لا يصح الاعتماد عليه لانقطاع عدد اليهود كما تقدم ، ولأن لفظ الأبد منقول فى التوراة وهو على خلاف ظاهره ، قال فى العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق فى السابعة ، فإن أبى العتق فلتثقب أذنه ويستخدم أبدا ، مع تعذر الاستخدام أبدا ، بل العمر ، فأطلق الأبد على العمر فقط .

وثانيها : قال فى البقرة التى أمروا بذبحها تكون لكم سنة أبدا ، ومعلوم أن ذلك ينقطع بخراب العالم وقيام الساعة .

وثالثها: أُمروا فى قصةدم الفصح(1)أن يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ملهوجا(2) ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا الجمل سنة أبدا ثم زال التعبد بذلك أبدا .

وقال فى السِّفر الثانى - قربوا إلىّ كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لأحقابكم - وهم لا يفعلون ذلك ، ثم مذهبهم منقوض بصور إحداها أن فى التوراة أن السارق إذا سرق فى المرة الرابعة تثقب أذنه ويباع ، وقد اتفقوا على نسخ ذلك .

وثانيتها: اتفق اليهود والنصارى على أن الله تعالى فدى ولد إبراهيم من الذبح وهو نص التوراة ، وهذا أشدأنواع النسخ ، لأنه قبل الفعل الذى منعه المعتزلة ، وإذا جاز فى الأشد جاز فى غيره بطريق الأولى .

وثالثتها : أن فى التوراة أن الجمع بين الحرة والأمة فى النكاح كان جائزاً فى شرع إبراهيم عليه الصلاةوالسلام لجمعه بين سارة الحرة وهاجر الأمة وحرمته التوراة.

ورابعتها: أن التوراة قال الله تعالى فيها لموسى عليه السلام : اخرج أنت وشيعتك لترثوا الأرض المقدسة التى وعدت بها أباكم إبراهيم ، أن أرثها نسله فلما ساروا إلى التيه قال الله تعالى - لا تدخلوها لأنكم قدعصيتمونى - وهو عين النسخ.

وخامسها : تحريم السبت فإنه لم يزل العمل مباحا إلى زمن موسى عليه

---

(1) الفصح كالفطر لفظا ومعنى .

(2) اللحم الملهوج الذى لم يتم نضجه .

الصلاة والسلام وهو عين النسخ ، وقد ذكرت صوراً كثيرة غير هذه في شرح المحصول وفي كتاب (الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على اليهود والنصارى) .

وأما من أنكر النسخ من المسلمين فهو معترف بنسخ تحريم الشحوم وتحريم السبت وغير ذلك من الأحكام ، غير أنه يفسر النسخ في هذه الصورة بالغاية وأنها انتهت بانتهاء غايتها ، فلا خلاف في المعنى .

ويجوز عندنا وعند الكافة نسخ القرآن خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني لأن الله تعالى نسخ وقوف الواحد للعشرة في الجهاد بثبوته لاثنين وهما في القرآن .

وثانيها : أن الله تعالى أوجب على المتوفى عنها زوجها الاعتداد حولا بقوله تعالى «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول»[1] ثم نسخ بقوله تعالى « يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا »[2] ، ونسخ وجوب التصدق الثابت بقوله تعالى « فقدموا بين يدى نجواكم صدقة »[3] .

احتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فلو نسخ لبطل .

وجوابه : أن معناه لم يتقدمه من الكتب ما يبطله ولا يأتي بعده ما يبطله ويبين أنه ليس بحق ، والمنسوخ والناسخ حق ، فليس من هذا الباب .

فائدة : أبو مسلم كنيته ، واسمه عمرو بن يحيى قاله أبو إسحق في اللمع .

ويجوز نسخ الشيء قبل وقوعه عندنا خلافاً لأكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة كنسخ ذبح إسحق عليه الصلاة والسلام قبل وقوعه .

---

(١) ٢٤٠ البقرة .
(٢) ٢٣٤ البقرة .
(٣) ١٢ المجادلة .

المسائل فى هذا المعنى أربع : إحداهن أن يوقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره . وثانيها : أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه . وثالثها : أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله . ورابعها : أن يكون الفعل يتكرر فيفعل مراراً ثم ينسخ . فاما الثلاثة الأول فهى فى الفعل الواحد غير المتكرر . وأما الرابعة : فوافقنا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة قبل النسخ ، ومنه نسخ القِبْلة وغيرها ، ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل ، وترك المصلحة عندهم ممتنع على قاعدة الحسن والقبح . والنقل فى هاتين المسئلتين فى هذا الموضع قد نقله الأصوليون . وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه نقلا ، ومقتضى مذهبنا جواز النسخ فى الجميع .

ومقتضى مذهب المعتزلة التفصيل لا المنع مطلقا ولا الجواز مطلقا ، فإن الفعل الواحد قد لا يحصل مصلحته إلا باستيفاء أجزائه ، كذبح الحيوان ، وإنقاذ الغريق ، فإن مجرد قطع الجلد لا يحصل مقصود الذكاة من إخراج الفضلات وزهوق الروح على وجه السهولة ، وإخراج الغريق إلى قرب البر وتركه هناك لا يحصل مقصود الحياة ، وقد تكون المصلحة متوزعة على أجزائه كسقى العطشان وإطعام الجيعان وكسوة العريان ، فإن كل جزء من ذلك يحصل جزءاً من المصلحة فى الرى والشبع والكسوة ، ففى القسم الأول مقتضى مذهبهم المنع لعدم حصول المصلحة . وفى الثانى الجواز لحصول بعض المصلحة المخرجة للأمر الأول عن العبث ، كما انعقد الإجماع على حسن النهى عن القطرة الواحدة من الخمر ، مع أن الإسكار لا يحصل إلا بعد قطرات ، لكنه لا يتعين له بعضها دون بعض بل يتوزع عليها ، فكذلك ههنا ، فتنزل الأجزاء منزلة الجزئيات ، كذلك يكتفى ببعض الأجزاء . غير أن ههنا فرقا أمكن ملاحظته ، وهو أن المصلحة فى الجزئيات الماضية فى صورة المنقول عنه مصالح تامة أمكن أن يقصدها العقلاء قصداً كلياً دائما ، بخلاف جزء المصلحة فى نقطة الماء ونحوها ، فإن القصد إليها نادر ، ومع هذا الفرق أمكن أن يقولوا بالمنع مطلقا فى هذا القسم من غير تفصيل .

واحتج الشيخ سيف الدين الآمدى فى هذه المسئلة بنسخ الخمسين صلاة ليلة الإسراء حتى بقيت خمسا ، ويرد عليه أنها خبر واحد فلا يفيد القطع ، والمسئلة

قطعية ولا نسخ قبل الإنزال(١) وقبل الإنزال لا يتقرر علينا حكم، فليس من صورة النزاع .

والنسخ لا إلى بدل خلافا لقوم كنسخ الصدقة في قوله تعالى «فقدموا بين يدى نجواكم صدقة»(٢) لغير بدل .

قيل إن ذلك زال لزوال سببه وهو التمييز بين المؤمنين والمنافقين، وقد ذهب المنافقون فاستغنى عن الفرق .

جوابه : روى أنه لم يتصدق إلا على رضى الله عنه فقط مع بقاء السبب بعد صدقته ثم نسخ حينئذ .

احتجوا بقوله تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها»(٣) فنص تعالى على أنه لابد من البدل أحسن أو مثل .

جوابه : أن هذه صيغة شرط وليس من شرط الشرط أن يكون ممكنا فقد يكون متعذرا كقولك إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وهذا الشرط محال والكلام صحيح عربى، وإذا لم يستلزم الشرط الإمكان لا يدل على الوقوع به مطلقا فضلا عن الوقوع ببدل، سلمناه لكنه قد يكون رفع الحكم لغير بدل خيرا للمكلف باعتبار مصالحه والخفة عليه وبعده من الفتنة وغوائل التكليف .

ونسخ الحكم إلى الأثقل خلافا لبعض أهل الظاهر كنسخ عاشوراء برمضان .

ونسخ الحبس فى البيوت إلى الجلد والرجم، والرجم أشد من الحبس. احتجوا بقوله تعالى «نأت بخير منها أو مثلها»(٤) وبقوله تعالى «يريد الله أن يخفف عنكم»(٥) و«يريد الله بكم اليسر»(٦) والأثقل لا يكون خيرا ولا مثلا ولا يسرا .

---

(١) فى المخطوطة : ولأنه نسخ قبل الإنزال .
(٢) ١٢ المجادلة .
(٣) ١٠٦ البقرة .
(٤) ١٠٦ البقرة .
(٥) ٢٨ النساء .
(٦) ١٨٥ البقرة .

والجواب عن الأول : قد يكون الأثقل أفضل للمكلف وخيرا له باعتبار ثوابه واستصلاحه فى أخلاقه ومعاده ومعاشه . وعن الثانى أنه محمول على اليسر فى الآخرة حتى لا يتطرق إليه تخصيصات غير محصورة فإن فى الشريعة مشاق كثيرة.

ونسخ التلاوة دون الحكم كنسخ ـ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ـ مع بقاء الرجم ، والحكم دون التلاوة كما تقدم فى الجهاد ، وهما معا لاستلزام إمكان المفردات إمكان المركب :

لأن التلاوة والحكم عبادتان مستقلتان ، فلا يبعد فى العقل أن يصيرا معا مفسدة فى وقت أحدهما دون الآخر ، وتكون الفائدة فى بقاء التلاوة دون الحكم ما يحصل من العلم بأن الله تعالى أنزل مثل هذا الحكم رحمة منه بعباده. وعن أنس نزل فى قتلى بئر معونة ــ بلغوا إخواننا أننا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا ــ وعن أبى بكر كنا نقرأ من القرآن ــ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم ــ ومثال التلاوة والحكم معا ما روى عن عائشة رضى الله عنها قالت كان فيما أنزل الله ــ عشر رضعات ــ فنسخن ــ بخمس ــ وروى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة .

ونسخ الخبر إذا كان متضمنا لحكم عندنا ، خلافا لمن جوزه مطلقا ومنعه مطلقا وهو أبو على وأبو هاشم وأكثر المتقدمين. لنا أن نسخ الخبر يوجب عدم المطابقة وهو محال فإذا تضمن الحكم جاز نسخه لأنه مستعار له ونسخ الحكم جائز كما لو عبر عنه بالأمر .

قال الإمام فخر الدين: إذا كان الخبر خبرا عما لا يجوز تغييره ، كالخبر عن حدوث العالم ، فلا يتطرق إليه النسخ ، وإن كان عما يجوز تغييره وهو إما ماض أو مستقبل ، والمستقبل إما وعد أو وعيد أو خبر عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فيجوز النسخ فى الكل ، ومنع أبو على وأبو هاشم وأكثر المتقدمين الكل .

قال: لنا أن الخبر إذا كان عن أمر ماض نحو عمرت نوحا ألف سنة ، جاز أن

يبين من بعد بأنه ألف سنة إلا خمسين عاما ، وإن كان خبرا عن مستقبل كان وعدا أو وعيدا فهو كقوله لأعاقبن الزانى أبداً فيجوز أن يبين أنه أراد ألف سنة . وإن كان عن حكم الفعل فى المستقبل فإن الخبر كالأمر فى تناوله الأوقات[1] المستقبلة فيجوز أن يراد بعضها .

احتجوا بأن نسخ الخبر يوهم الخلف .

قال : وجوابه أن نسخ الأمر أيضا يوهم البداء . قلت أسماء الأعداد نصوص لا يجوز فيها المجاز وأراد المتكلم بالألف ألفا إلا خمسين عاما مجاز فلا يجوز، وأما إطلاق الأبد على ألف سنة فهو تخصيص فى الخبر وهو مجمع عليه ، إنما النزاع فى النسخ فأين أحدهما من الآخر ؟ ! وقد تقدمت الفروق بينهما .

وأما قولهم يوهم الخلف : ذلك مدفوع بالبراهين الدالة على استحالة الخلف على الله تعالى والبداء عليه ، والبداء هو إحدى الطرق التى استدلت بها اليهود على استحالة النسخ ، ومعناه أمر بشىء ثم بدا له أن المصلحة فى خلافه ، وذلك إنما يتأتى فى حق من تخفى عليه الخفيات ، والله تعالى منزه عن ذلك .

وجوابهم : أن الله تعالى عالم بأن الفعل الفلانى مصلحة فى وقت كذا مفسدة فى وقت كذا ، وأنه نسخه إذا وصل وقت المفسدة ، فالكل معلوم فى الأزل ، وما تجدد العلم بشىء ، فما لزم من النسخ البداء فيجوز .

ويجوز نسخ ما قال فيه افعلوه أبدا خلافا لقوم؛ لأن صيغة أبدا بمنزلة العموم فى الأزمان، والعموم قابل للتخصيص والنسخ .

احتجوا بأن صيغة (أبداً) لو جاز أن لا يراد بها الدوام لم يبق لنا طريق إلى الجزم بخلود أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار ، لأن ذلك كله مستفاد من قوله تعالى « خالدين فيها أبدا »[2] .

والجواب: أن الجزم إنما حصل فى الخلود ليس بمجرد لفظ (أبدا) بل بتكرره تكررا أفاد القطع بسياقاته وقرائنه على ذلك، أما مجرد لفظة واحدة من أبدا فلا يوجب الجزم ، والكلام فى هذه المسئلة إنما هو فى مثل هذا.

---

(١) فى الأصل : فى تناول الأوقات .
(٢) لأهل الجنة ١٢٢ النساء . ولأهل النار ١٦٩ النساء.

الفصل الثالث

فى الناسخ والمنسوخ

يجوز عندنا نسخ الكتاب بالكتاب وعند الأكثرين

حجتنا ماتقدم من الرد على أبى مسلم الأصفهانى ، احتجوا بقوله تعالى «لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»(١) وقد تقدم جوابه .

والسنة المتواترة بمثلها .

السنة المتواترة بمثلها هو كالكتاب بالكتاب لحصول المساواة والتواتر فى البابين الناسخ والمنسوخ .

والآحاد بمثلها .

لأنا نشترط فى الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ أو أقوى والآحاد مساوية للآحاد فيجوز .

وبالكتاب والسنة المتواترة اجماعا .

بسبب أن الكتاب والسنة المتواترة ينسخان خبر الواحد ، لأنهما أقوى منه، والأقوى أولى بالنسخ .

وأما جواز نسخ الكتاب بالآحاد فجائز عقلا غير واقع سمعا ، خلافا لأهل الظاهر ، والباجى منا مستدلا بتحويل القبلة عن بيت المقدس إلى مكة. لنا أن الكتاب متواتر قطعى فلا يرفع بالآحاد المظنونة لتقدم العلم على الظن .

واستدلوا أيضا بقوله تعالى «قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرّما على طاعم يطعمه»(٢) الآية نسخت بنهيه عليه الصلاة والسلام عن أكل كل ذى ناب من السباع وهو خبر واحد وبقوله تعالى «وأحل لكم ماوراء ذلكم»(٣) نسخ ذلك

(١) ٤٢ فصلت .
(٢) ١٤٥ الأنعام .
(٣) ٢٤ النساء .

بقوله عليه الصلاة والسلام « لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها » الحديث ، ولأنه دليل شرعى فينسخ كسائر الأدلة ، ولأنه يخصص الكتاب فينسخه ، لأن النسخ تخصيص فى الأزمان .

والجواب عن الأول: أن الآية إنما اقتضت التحريم إلى تلك الغاية فلا ينافيها ورود تحريم بعدها ، وإذا لم ينافها لا يكون ناسخاً لأن من شرط النسخ التنافى. وعن الثانى: أن العام فى الأشخاص مطلق فى الأحوال فيحمل العام على حالة عدم القرابة المذكورة. سلمناه لكنه تخصيص ونحن نسلمه إنما النزاع فى النسخ . وعن الثالث: الفرق أن تلك الأدلة المتفق عليها مساوية أو أقوى وهذا مرجوح فلا يلحق بها . وعن الرابع : أن النسخ إبطال لما اتصف بأنه مراد فيحتاط فيه أكثر من التخصيص لأنه بيان للمراد فقط ، وأما تحويل القبلة فقالوا احتفت به قرائن وجدها أهل قباء لما أخبرهم المخبر من ضجيج أهل المدينة ، وغير ذلك حصل لهم العلم ، فلذلك قبلوا تلك الرواية. سلمنا عدم القرائن لكن ذلك فعل بعض الأمة، فليس حجة، ولعله مذهب لهم فإنها مسئلة خلاف .

ويجوز نسخ السنة بالكتاب عندنا خلافا للشافعى رضى الله عنه وبعض أصحابه . لنا نسخ القبلة بقوله تعالى « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره» ولم يكن التوجه لبيت المقدس ثابتا بالكتاب عملا بالاستقراء

فى كون التوجه لبيت المقدس ليس من القرآن ، فيه نظر، من جهة أن القاعدة أن كل بيان لمجمل يعد مرادا من ذلك المجمل وكائنا فيه. والله تعالى قال « أقيموا الصلاة» (١) ولم يبين صفتها، فبينها عليه الصلاة والسلام بفعله لبيت المقدس وكان ذلك مراداً بالآية ، كما أنا نقول فى قوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء العشر » بيان لقوله تعالى « وآتوا الزكاة »(٢) وهو مراد منها ، وكذلك ههنا وهو القاعدة : أن كل بيان لمجمل يعد مراداً من ذلك المجمل ، فكان التوجه لبيت المقدس ثابتاً بالقرآن بهذه الطريقة .

---

(١) ٤٣ البقرة .
(٢) ٤٣ البقرة .

حجـــة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم »(١) فجعله عليه الصلاة والسلام مبيناً بالسنة للكتاب المنزل ، فلا يكون الكتاب ناسخاً للسنة، لأن الناسخ مبين للمنسوخ ، فيكون كل واحدمنهمامبيناً لصاحبه فيلزم الدور.

والجواب عنه : أن الكتاب والسنة ليس كل واحدمنهمامحتاجا للبيان ولاوقع فيه النسخ ، فأمكن أن يكون بعض الكتاب مبيناً لبعض السنة ، والبعض الآخر الذى لم يبينه الكتاب بيان للكتاب فلا دور ، لأنه لم يوجد شيئان كل واحد منهما متوقف على الآخر ، بل الذى يتوقف عليه من السنة غير متوقف والبعض المتوقف عليه من الكتاب غير متوقف ، سلمناه ، لكنه معارض بقوله تعالى فى حق الكتاب العزيز « تبيانا لكل شيء » ، والسنة شيء ، فيكون الكتاب تبيانا لها فينسخها وهو المطلوب .

ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لمساواتها له فى الطريق العلمى عند أكثر أصحابنا ، وواقع كنسخ الوصية للوارث بقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » ونسخ آية الحبس فى البيوت بالرجم . وقال الشافعى لم يقع ، لأن آية الحبس فى البيوت نسخت بالجلد .

واحتجوا أيضا على الوقوع بقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » نسخت الوصية للأقربين الذين فى الكتاب ، وبقوله عليـــه الصلاة والسلام « لا تنكح المرأة على عمتها » الحديث ناسخ لقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وأما قول الشافعي — رضى الله عنه — إن آية الحبس نسخت بالجلد ، فذلك يتوقف على تاريخ لم يتحقق ، ومن أين لنا أن آية الجلد نزلت بعدآية الحبس؟! بل ظاهر السنة يقتضى خلاف ما قاله ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال « خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا : الثيب بالثيب رجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » فظاهره يقتضى أنه الآن نسخ ذلك الحكم .

ويرد على الأول:الوصية جائزة لغيرالوارث إذا كان قريبا فدخله التخصيص

(١) ٤٤ النحل .

والمدعى النسخ ، وعلى الثانى أنه أيضا تخصيص دخل فى الكتاب لا نسخ ؛ لأنه بعض ما أحل حرم ولا تنازع فيه .

والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به .

هذا نقل المحصول ، وقال الشيخ سيف الدين كون الإجماع ينسخ الحكم الثابت به نفاه الأكثرون وجوزه الأقلون ، وكون الإجماع ناسخا منعه الجمهور وجوزه بعض المعتزلة وعيسى بن أبان .

وبنى الإمام فخر الدين هذه المسئلة على قاعدة وهى : أن الإجماع لا ينعقد فى زمانه عليه الصلاة والسلام ، لأنه بعض المؤمنين بل سيدهم ، ومتى وجد قوله عليه الصلاة والسلام فلا عبرة بقول غيره ، وإذا لم ينعقد إلا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لم يمكن نسخه بالكتاب والسنة لتعذرهما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ، ولا بالإجماع لأن هذا الإجماع الثانى إن كان لا عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل فقد غفل عنه الإجماع الأول فكان خطئا والإجماع لا يكون خطئا فاستحال النسخ بالإجماع ، ولا بالقياس لأن من شرطه أن لا يكون على خلاف الإجماع ، فيتعذر نسخ الإجماع مطلقاً ، وأما كون الإجماع ناسخا فقال : لا يمكن أن ينسخ كتابا ولا سنة لأنه يكون على خلافهما فيكون خطئا ، ولا إجماعا لأن أحدهما يلزم أن يكون خطئا لمخالفته لدليل الإجماع الآخر ، ولا قياسا لأن شرط القياس عدم الإجماع ، فإذا أجمعوا على خلاف حكم القياس زال القياس لعدم شرطه .

وهذه الطريقة مشكلة بسبب أن وجود النبىّ صلى الله عليه وسلم لا يمنع وجود الإجماع ، لأنه عليه الصلاة والسلام شهد لأمته بالعصمة فقال « لا تجتمع أمتى على خطأ » وصفة المضاف غير المضاف إليه ، وهو عليه الصلاة والسلام لو شهد لواحد فى زمانه عليه الصلاة والسلام بالعصمة لم يتوقف ذلك على أن يكون بعده عليه الصلاة والسلام ، فالأمة أولى .

ثم إنه نقض هذه القاعدة بعد ذلك فقال يمكن نسخ القياس فى زمانه عليه السلام بالإجماع ، فصرح بجواز انعقاد الإجماع فى زمانه عليه السلام .

وأما سيف الدين فلم يقل ذلك ، بل قال الإجماع الموجود بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لا ينسخ بنص ولا غيره إلى آخر التقسيم .

---

(١) ٢٤ النساء .

وقال أبو الحسين البصرى فى المعتمد الموضوع له فى أصول الفقه كما قاله المصنف، ثم قال إن قيل يجوز أن ينسخ إجماعا وقع فى زمانه عليه الصلاة والسلام قلنا يجوز، وإنما منعنا الإجماع بعده أن ينسخ، وأما فى حياته فالمنسوخ الدليل الذى أجمعوا عليه لا حكمه.

وقال أبو إسحق: ينعقد الإجماع فى زمانه عليه السلام.

وقال ابن برهان فى كتاب الأوسط ينعقد الإجماع فى زمانه عليه الصلاة والسلام، وجماعة من المصنفين وافقوا الإمام فخر الدين على دعواه على ما فيها من الإشكال.

وأما حجة الجواز لمن خالف فى هذه المسئلة، فهى مبنية على أنه يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع مخالف له، ويكون كلاهما حقا، ويكون انعقاد الأول مشروطا بأن لا يطرأ عليه إجماع آخر وهو شذوذ من المذاهب، فبنى الشاذ على الشاذ، والكل ممنوع.

ويجوز نسخ الفحوى الذى هو مفهوم الموافقة تبعا للاصل، ومنع أبو الحسين من نسخه مع بقاء الأصل دفعاً للتناقض بين تحريم التأفيف مثلا وحل الضرب، ويجوز النسخ به وفاقا، لفظية كانت دلالته أو قطعية على الخلاف.

قال الإمام فخر الدين اتفقوا على جواز نسخ الأصل والفحوى معا، وأما نسخ الأصل وحده فإنه يقتضى نسخ الفحوى، لأن الفحوى تبع، وأما نسخ الفحوى مع بقاء الأصل فمنعه أبو الحسين، لئلا ينتقض الغرض فى الأصل كما تقدم فى التأفيف، فتحريمه لنفى العقوق وإباحة الضرب أبلغ فى العقوق، فيبطل المقصود من تحريم التأفيف.

قال سيف الدين: تردد قول القاضى عبد الجبار فى نسخ الفحوى دون الأصل، فجوزه تارة ورآه من باب التخصيص، لأنه نص على الجميع، ثم خصص البعض، ومنعه مرة للتناقض ونقض الغرض.

وقولى: كانت دلالته لفظية أو قطعية: أريد بالقطعية العقلية الذى هو القياس

فإن الناس اختلفوا فى تحريم الضرب مثلا فى تلك الآية(١) هل هو ثابت بالقياس على تحريم التأفيف بطريق الأولى ، أو هو بدلالة اللفظ عليه التزاما بالقياس ، وإن كانت دلالة التزام صح النسخ بها ، أوقياسا صح النسخ بها ، لأنه حكم مناقض لحكم متقدم ، فصح النسخ كسائر ما يجوز به النسخ ، نعم يشترط فى المنسوخ به أن يكون مثله فى السند أو أخفض رتبة .

مسألة : قال الإمام فخر الدين فى المحصول نسخ القياس إن كان فى حياته عليه الصلاة والسلام فلا يمتنع رفعه بالنص وبالإجماع وبالقياس ، بأن ينص عليه السلام فى الفروع ، بخلاف حكم القياس بعد استقرار التعبد بالقياس ، وأما بالإجماع فلأنه إذا اختلفت الأمة على قولين قياسا ، ثم أجمعوا على أحد القولين ، كان إجماعهم رافعا لحكم القياس المقتضى للقول الآخر ، وأما بالقياس فبأن ينص فى صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعله معللا بعلة موجودة فى ذلك الفرع ، وتكون أمارة علتها أقوى من أمارة علية الوصف للحكم الأول فى الأصل الأول .

وأما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فإنه يجوز نسخه فى المعنى وإن كان لا يسمى نسخا فى اللفظ ، كما إذا أفتى مجتهد بالقياس ثم ظفر بالنص أو بالإجماع أو بالقياس المخالف للأول ، فإن قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لقياسه الأول ، وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبدا به ، وأما كون القياس ناسخا فيمتنع فى الكتاب والسنة والإجماع ، لأن تقدمها يبطله ، وأما القياس فقد تقدم القول فيه .

والعقل يكون ناسخا فى حق من سقطت رجلاه فان الوجوب ساقط عنه ، قاله الامام .

هذا ليس نسخا فإن بقاء المحل شرط ، وعدم الحكم لعدم سببه أو شرطه أو قيام مانعه ليس نسخا وإلا كان النسخ واقعا طول الزمان لطريان الأسباب وعدمها .

---

(١) فى قوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا . إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما . . . » .

الفصل الرابع

فيما يتوهم أنه ناسخ

زيادة صلاة على الصلوات أو عبادة على العبادات ليست نسخا وفاقا ، وإنما جعل أهل العراق الوتر ناسخا لما فيه من رفع قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى »(١) فان المحافظة على الوسطى تذهب لصيرورتها غير وسطى .

زيادة الحج على العبادات فى آخر الإسلام ليس نسخا لما تقدمه من العبادات، لعدم المنافاة ، ومن شرط النسخ التنافى ، وأما زيادة الوتر لما اعتقد الحنفية أنه واجب صار الصلوات عندهم ستا ، وكل عدد زوج لا توسط فيه ، إنما يمكن التوسط فى عدد فرد ، فالخمسة اثنان واثنان وواحد بينهما ، وأما الستة ثلاثة وثلاثة لا يبقى شىء يتوسط بينهما ، فارتفع الطلب المتعلق بالوسطى لزوال الوصف ، والطلب لذلك حكم شرعى ، فقد ارتفع حكم شرعى ، فيكون نسخا ، وهذا البحث مبنى على أنها سميت وسطى لتوسطها بين عددين ، وقيل لتوسطها بين الليل والنهار وهى الصبح ، وقيل لتوسطها بين الأعداد الثنائية والرباعية ، فتتوسط الثلاثية ، فتكون المغرب ، وعلى القول الأول تكون العصر ، لأن قبلها الصبح والظهر ، وبعدها المغرب والعشاء .

والزيادة على العبادة الواحدة ليست نسخا عند مالك وعند أكثر أصحابه والشافعى ، خلافا للحنفية ، وقيل إن نفت الزيادة ما دل عليه المفهوم الذى هو دليل الخطاب أو الشرط كانت نسخا وإلا فلا ، وقيل إن لم يجز الأصل بعدها فهى نسخ وإلا فلا ، فعلى مذهبنا زيادة التغريب على الجلد ليست نسخاً ، وكذلك تقييد الرقبة بالايمان وإباحة قطع السارق فى الثانية ، والتخيير بين الواجب وغيره ، لأن المنع من إقامة الغير مقامه عقلى لا شرعى ، وكذلك لو وجب الصوم إلى الشفق .

---

(١) ٢٣٨ البقرة .

حجتنا أن الله تعالى إذا أوجب الصلاه ركعتين ركعتين ثم جعلها أربعا فإن هذه الزيادة لم تبطل وجوب الركعتين الاولين ولا تنافيهما ، ومالا ينافى لا يكون نسخا .

فإن قلت : التشهد كان يجب عقيب ركعتين والسلام بآخر ذلك ، فبطل ذلك وصار فى موضع آخر وهو بعد الأربع ، فقد بطل حكم شرعى فيكون نسخا .

قلت : لا نسلم أن الله تعالى أوجب السلام عقيب الركعتين لكونهما ركعتين بل أوجبه آخر الصلاة كيف كانت ثنائية أو ثلاثية أو رباعية ، ولا مدخل للعدد فى إيجاب السلام ، بل كونه آخر الصلاة فقط ، وكون السلام آخر الصلاة لم يبطل ، بل هو على حاله فهو لا نسخ .

وهذا السؤال هو مدرك الحنفية ، واحتجوا أيضا بأن الركعتين كانتا مجزئتين والآن هما غير مجزئتين ، والإجزاء حكم شرعى فيكون نسخا ، ولأن إباحة الأفعال بعد الركعتين كانت حاصلة ومع الزيادة بطلت هذه الإباحة ، والإباحة حكم شرعى ارتفع فيكون نسخا .

والجواب عن الأول : أن معنى قولنا هما مجزئتان أنه لم يبق شيء آخر يجب على المكلف ، وقولنا لم يجب عليه شيء إشارة إلى عدم التكليف ، وعدم التكليف حكم عقلى لا شرعى والحكم العقلى رفعه ليس نسخا ، بدليل أن العبادة إذا وجبت ابتداء فإن وجوبها رافع للحكم العقلى ، وليس ذلك نسخا إجماعا . وعن الثانى : أن إباحة الأفعال بعد الركعتين تابع لكونه ما وجب عليه شيء آخر ، وقولنا ماوجب عليه ، إشارة إلى نفى الحكم الشرعى ، وبراءة الذمة التى هى حكم عقلى ، والتابع للعقلى عقلى ، فلا يكون رفعه نسخا .

ومثال نفى الزيادة بالشرط أن يقول صاحب الشرع : إن كانت الغنم سائمة ففيها الزكاة ، ثم يقول فى الغنم مطلقا الزكاة ، فإن هذا العموم ينفيه مفهوم الشرط المتقدم .

ومثال المفهوم أن يقول : فى الغنم السائمة الزكاة ، ثم يقول فى الغنم الزكاة ،

فإن هذا العموم رافع للمفهوم المتقدم فيكون نسخا ، فإنه رفع ما هو ثابت بدليل شرعى وهو الشرط أو المفهوم ، وهذا التفريق مبنى على أن النفى الأصلى قد تقرر بمفهوم الشرط ومفهوم الصفة ، وأن تقرير النفى الأصلى حكم شرعى ، وليس كذلك ، لأن الله تعالى لو قال لا أشرع لكم فى هذه السنة حكما ولا أكلفكم بشىء ، لم يكن لله تعالى فى هذه السنة شريعة عملا بتنصيصه تعالى على ذلك ، مع أنه تعالى قد قرر النفى الأصلى ، وكذلك لما قرر رفع التكليف عن المجنون والنائم وغيرهما لم يكن ذلك حكما شرعيا بل إخبار عن عدم الحكم . والجنوح إلى مفهوم الصفة هو قول القاضى عبد الجبار ، وهو مع تدقيقه قد فاته هذا الموضع .

ومثال مالا يجزىء بعد الزيادة أن الصلاة فرضت مثنى مثنى كما جاء فى الحديث ، فلما زيد فى صلاة الحضر ركعتان ، بقيت الركعتان الأوليان لا يجزئان بدون هذه الزيادة ، ومثال مايجزىء منفردا بعد الزيادة زيادة التغريب بعد الجلد ؛ فإن الإمام لو اقتصر على الجلد واستفتى بعد ذلك ، فقيل له لابد من التغريب ، فإنه لايحتاج إلى إعادة الجلد مرة أخرى ، بخلاف المصلى يحتاج إلى إعادة الجميع ، ووجه الفرق على هذا المذهب أن الأصل إذا لم يجز بعد الزيادة اشتد التغيير فكان نسخا ، بخلاف القسم الآخر ، التغيير فيه قليل .

وأما على أصلنا فهذه الصور كلها ليست نسخا ، أما التغريب فلأنه رافع لعدم وجوبه ، وعدم الوجوب حكم عقلى ، ورافع الحكم العقلى ليس نسخا . وتقييد الرقبة بالإيمان رافع لعدم لزوم تحصيل الإيمان فيها ، وذلك حكم عقلى ، وإباحة قطع السارق فى الثانية ليست نسخا ، لأنه رافع لعدم الإباحة وهو حكم عقلى فلا يكون نسخا .

فإن قلت : الآدمى أجزاؤه محرمة مطلقا ، وهذا التحريم حكم شرعى فيكون نسخا لما رفع .

قلت : لنا ههنا مقامان أحدهما أن ندعى أن الأصل فى الآدمى وغيره عدم الحكم لا تحريم ولا إباحة ؛ لأن الأصل فى أجزاء العالم كلها عدم الحكم حتى وردت الشرائع ، كما تقرر أنه لا حكم للأشياء قبل الشرائع ، فعلى هذا الإباحة

رافعة لعدم الحكم لا للتحريم فلا يكون نسخا ، أو نسلم التحريم ، ونقول حكم التحريم بمقتضى آدميته وشرفه من غير نظر إلى الجنايات ، وهذا التحريم باق ، ولا تنافى بين التحريم له من حيث هو هو ، وإباحته من جهة الجنايات ، كما أن إباحة الميتة من جهة الاضطرار لا يكون نسخا للتحريم الثابت لها من حيث هى هى ، وإنما يحصل التنافى أن لو أبحناه من حيث هو هو ، أو أبحنا الميتة من حيث هى ميتة ، وإذا لم يحصل التناقض لا يكون نسخا فلا يكون إباحة يده مع الجناية نسخا بل رفعا لعدم الحكم ،فإن أحكام الجناية لم تكن مترتبة ، بل صارت مترتبة، وكذلك التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لأنه إن قيل لك لمَ لا تتخير بين صلاة الظهر وصدقة درهم ؟ تقول لأن البدل لم يشرع ، فيشير إلى عدم المشروعية، وعدم المشروعية حكم عقلى ، فمتى خير بين واجب وغيره ، فقد رفع عدم مشروعية ذلك البدل فقط ، ووجوب الصوم إلى الشفق يرفع عدم الوجوب من المغرب إلى الشفق ، فهو حكم عقلى ، ولهذه التقديرات يتضح لك ما هو نسخ مما ليس بنسخ فتأملها !

ونقصان العبادة نسخ لما سقط دون الباقى إن لم يتوقف ، وإن توقف قال القاضى عبد الجبار هو نسخ فى الجزء دون الشرط ، واختار فخر الدين والكرخى عدم النسخ .

مثال نسخ مالا يتوقف عليه العبادة نسخ الزكاة بالنسبة إلى الصلاة ، فإنه لا يكون نسخا ، مثال الجزء ركعة من الصلاة ، مثال الشرط الطهارة مع الصلاة .

لنا أن إيجاب ذلك كله يجرى مجرى إثبات الحكم للعموم ، وكما أن إخراج بعض صور العموم لا يقدح ، فكذلك ههنا .

احتجوا بأن نسخ هذه الركعة مثلا يقتضى نفى عدم إجزاء الركعة الباقية ، فإنها كانت لا تجزىء صارت تجزىء ، ويقتضى رفع وجوب تأخير التشهد إلى بعد الركعة المنسوخة ، فإنه ما بقى ذلك بعد النسخ ، بل يتعجل التشهد عقيب الباقى بعد النسخ ، وكانت الركعة الباقية تجزىء إذا فعل معها المنسوخة ، والآن وجب علينا إخلاء الصلاة منها ، والإجزاء حكم شرعى.

والجواب : أن عدم الإجزاء يرجع إلى إيجاب الركعة الثانية ، ونحن قد سلمنا أنه انتسخ ، إنما نتكلم فى الركعة الباقية ، وأما تأخير التشهد، فالتشهدلم يشرع عقيب ركعتين ،ولا ركعة بل آخر الصلاة ، ومازال يجب آخر الصلاة ، فما حصل فسخ ،وكذلك إجزاء الصلاةمع المنسوخة كان تابعا لوجوبها ، ونحن نسلم أن وجوبها نسخ ، إنما النزاع فيما بقى .

الفصل الخامس

فيما يعرف به النسخ

يعرف النسخ بالنص على الرفع أو على ثبوت النقيض أو الضد ، ويعلم التاريخ بالنص على التأخير أو السنة أو الغزوة أو الهجرة ، ويعلم إنسبة ذلك إلى زمان الحكم أو برواية من مات قبل رواية الحكم الأخير ، قال القاضي عبد الجبار قول الصحابى فى الخبرين المتواترين هذا قبل ذلك مقبول ،وإن لم يقبل قوله فى نسخ المعلوم ، كثبوت الاحصان بشهادة اثنين بخلاف الرجم وشهادة النساء فى الولادة دون النسب ، وقول الامام فخر الدين قول الصحابى هذا منسوخ لا يقبل لجواز أن يكون اجتهاداً منه ، وقال الكرخى إن قال ذا نسخ ذلك لم يقبل ، وإن قال هذا منسوخ قبل لأنه لم يخل للاجتهاد مجالا فيكون قاطعا به ، وضعفه الامام .

متى ثبت نقيض الشىء أو ضده انتفى فكان ذلك دليل الرفع ، وأما النص على السنةبأن يقول كان هذا التحريم سنة خمس ونعلم أن الإباحة سنةسبع ، فتكون الإباحة ناسخة لتأخير تاريخها ، وإن قال فى غزوة كذا كان ذلك كتعيين السنة ، فإن الغزوات معلومة السنين وينظر نسبة ذلك لزمان الحكمفينسخ المتأخر المتقدم، وكذلك إذا قال قبل الهجرة أو بعدها ، فهو كتعيين السنة أيضا ، ونظير قوله هذا منسوخ فقبل ، لأنه لم يخل للاجتهاد مجالا.قولهم فى خبر المرسل ، قال بعضهم هو أقوى من المسند ، لأنه إذابين المسندورجاله فقد جعل لك مجالا فى النظرفى عدالتهم، أما إذا سكت عنه فقد التزمه فى ذمته فهو أقوى فى العدالة ممن لم يلتزم به .

والله أعلم .

الباب الخامس عشر

فى الإجماع

وفيه خمسة فصول

الفصل الأول

فى حقيقته

وهو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة فى أمر من الأمور ، ونعنى بالاتفاق ، الاشتراك إما فى القول أو الفعل أو الاعتقاد ، وبأهل الحل والعقد: المجتهدين فى الأحكام الشرعية ، وبأمر من الأمور : الشرعيات والعقليات والعرفيات .

قال إمام الحرمين فى البرهان لا أثر للإجماع فى العقليات ، فإن المعتبر فيها الأدلة القاطعة ، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق ، وإنما يعتبر الإجماع فى السمعيات ، وإذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحته ، كما يدل أكله عليه السلام على الإباحة ، ما لم تقم قرينة دالة على الندب أو الوجوب ، فهذا تفصيل حسن .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : اختلف فى انعقاد الإجماع فى العقليات فقيل لا يعلم بالإجماع عقلى ؛ لأن العلوم العقلية يجب تقديمها على السمعيات التى هى أصل الإجماع .

وقال القاضى أبو بكر: العقليات قسمان ما يخل الجهل به بصحة الإجماع والعلم به كالتوحيد والنبوة ونحوهما، فلا يثبت بالإجماع، وإلا جاز ثبوته بالإجماع، كجواز رؤية الله تعالى، وجواز العفو عن الكبائر، والتعبد بخبر الواحد، والقياس ونحو ذلك.

وقال أبو الحسين فى المعتمد: يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضا ويخبرون عن الرضا فى أنفسهم، فيدل عن حسن مارضوا به، وقد يجمعون على ترك القول وترك الفعل فيدل على أنه غير واجب، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوبا إليه، لأن تركه غير محظور، فهذه التفاصيل أولى من التعميم الاول وهو قول الإمام فخر الدين فى المحصول.

وقال إمام الحرمين فى البرهان اختلف الأصوليون فى الإجماع فى الأمم السالفة هل كان حجة، فقيل لا، وهو من خصائص هذه الأمة، وقيل إجماع كل أمة حجة ولم يزل ذلك فى الملل.

وقال القاضى: لست أدرى كيف كان الحال.

قال الإمام: والذى أراه أن أهل الإجماع إن قطعوا بقولهم فى كل أمة فهو حجة لاستناده إلى حجة قاطعة لأن العادة لا تختلف فى الأمم، وإن كان المستند مظنونا فالوجه الوقف.

قال الشيخ أبو إسحق فى اللمع: الأكثرون على أن إجماع غير هذه الأمة ليس بحجة. واختار الشيخ أبو إسحق الأسفراينى أنه حجة.

فائدة: تقول العرب جمع الرجل قومه وأجمع أمره، قاله أبو على فى الإيضاح وتقول أجمع الرجل إذا صار ذا جمع، مثل ألبن إذا صار ذا لبن وأتمر إذا صار ذا تمر، فقولنا أجمع المسلمون على وجوب الصلاة يصح بمعنى صاروا ذوى جمع، وبمعنى أجمعوا رأيهم.

الفصل الثانى

فى حكمه

وهو عند الكافة حجة خلافا للنظّام والشيعة والخوارج ، لقوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (١) وثبوت الوعيد على المخالفة يدل على وجوب المتابعة ، وقوله عليه السلام « لا تجتمع أمتى على خطأ » يدل على ذلك .

وكذا أيضا قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً »(٢)قال أئمة اللغة والمفسرون : الوسط الخيار سمى الخيار وسطا لتوسطه بين طرفى الإفراط والتفريط ، وإنما يحسن هذا المدح إذا كانوا على الصواب ، وقوله تعالى « كنتم خير أمّة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »(٣)وجه التمسك به ذكرهم فى سياق المدح يدل على أنهم على الصواب ، والصواب يجب اتباعه ، فيجب اتباعهم ، ولأنه تعالى وصفهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر(٤) ، واللام للعموم ، فيأمرون بكل معروف فلا يفوتهم حق لأنه من جملة المعروف ، ولقوله تعالى «وينهون عن المنكر» والمنكر باللام يفيد أنهم ينهون عن كل منكر فلا يقع الخطأ بينهم ويوافقوا عليه لأنه منكر .

والعمدة الكبرى : أن كل نص من هذه النصوص مضموم للاستقراء التام من

---

(١) ١١٥ النساء .

(٢) ١٤٣ البقرة .

(٣) ١١٠ آل عمران .

(٤) جملة « وينهون عن المنكر» هنا زائدة فى الأصول وليس ذلك مكانها وإنما مكانها يأتى فى السطر التالى .

نصوص القرآن والسنة وأحوال الصحابة وذلك يفيد القطع عند المطلع عليه، وأن هذه الأمة معصومة من الخطأ وأن الحق لا يفوتها فيما بينته شرعا ، فالحق واجب الاتباع ، فقولهم واجب الاتباع ، احتجوا بأن اتفاق الجمع العظيم على الكلمة الواحدة فى الزمان الواحد محال فى مجارى العادة ، كما أن اتفاقهم على الميل إلى الطعام الواحد فى الزمان الواحد محال ، ولأن الله تعالى نهاهم عن المنكر بقوله تعالى « ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل »[1] «ولا تقربوا الزنا»[2] « ولا تقتلوا النفس التى حرّم الله إلا بالحق»[3] وغير ذلك من النصوص ، ولولا أنهم قابلون للمعاصى لما صح نهيهم عن هذه المناكر .

والجواب عن الأول: أن اتفاقهم فى زمن الصحابة ممكن ولا يكاد يوجد إجماع اليوم إلا وهو واقع فى عصر الصحابة — رضى الله عنهم — وإجماعهم حينئذ ممكن لعدم انتشار الإسلام فى أقطار الأرض ، ولأن مقصودنا أنه حجة إذا وقع ولم يتعرض للوقوع ، فإن لم يقع فلا كلام ، وإن وقع كان حجة . هذا هو المقصود . وعن الثانى : أن الصيغ العامة موضوعة فى لسان العرب لكل واحد واحد ، لا للمجموع ؛ فيكون كل واحد منهم غير معصوم ، ولا نزاع فى ذلك ، إنما النزاع فى مجموعهم لا فى آحادهم ، وقد تقدم بسط هذا فى باب العموم .

وأما إمام الحرمين فى البرهان فسلك طريقا آخر ، وهو أن إجماعهم على دليل قاطع أوجب لهم الاجتماع ، فيكون قولهم حجة قطعا لذلك القاطع ، لا لقولهم والجمهور تقول بل النصوص شهدت لهم بالعصمة ، فلا يقولون إلا حقا ، استندوا لعلم أو ظن ، كما أن الرسول عليه السلام معصوم لا ينطق عن الهوى . وما يقوله فى التبليغ يجب اعتقاد أنه حق ، كان مستنده ظنا أو علما ، فالقطع نشأ عن العصمة لا عن المستند .

---

(1) ١٨٨ البقرة .

(2) ٣٢ الاسراء .

(3) ١٥١ الانعام .

وعلى منع القول الثالث :

قال الإمام فخر الدين فى المحصول إحداث القول الثالث غير جائز عند الأكثرين.

والحق أنه إن لزم منه الخروج عما أجمعوا عليه امتنع وإلا جاز فتحصل فى المسئلة ثلاثة أقوال : الجواز مطلقا ، والمنع مطلقا ، والتفصيل .

احتج المانعون بأن الأمة أجمعت قبل الثالث على الأخذ بهذا القول ، أو بهذا القول ، فالأخذ بالثالث خارق للإجماع ، ولأن الحق لا يفوت الأمة ، فلا يكون الثالث حقاً ، وإلا لما فاتهم ، فيكون باطلا قطعا وهو المطلوب .

ويرد على الأول أن الإجماع الأول مشروط بأن لا يجمعوا على أحدهما وقد أجمعوا ففات الشرط(١).

فإن قلت . يلزمك ذلك فى القول الواحد إذا أجمعوا عليه ، فجاز أن يقال امتنع مخالفته بشرط أن لا يذهب أحد إلى خلافه .

قلت : لو كان الأول مشروطا لما كان هذا مشروطا ، بسبب أن القول الواحد تعينت فيه المصلحة ، فلا معنى للشرطية ، بخلاف القولين لم تتعين المصلحة فى أحدهما عينا ، ولم يقل بكل واحد منهما إلا بعض الأمة وبعض الأمة غير معصوم . وعن الثانى : لا نسلم تعيين الحق فى قول الأمة إلا إذا اتفقت كلها على قول ، أما مع الاختلاف فممنوع ، فظهر بهذه الأجوبة حجة الجواز .

مثال التفصيل : اختلفت الأمة على قولين : هل الجد يقاسم الأخوة أو يكون المال كله له ؟ فالقول الثالث بأن الإخوة يحوزون المال كله خلاف الإجماع ، فالقول الثالث مبطل لما أجمعوا عليه ، فيكون باطلا ، لأن الحق لا يفوتهم ، هذا قول الإمام فخر الدين وتمثيله .

وقال ابن حزم فى المحلى : إن بعضهم قال المال كله للأخوة تغليبا للبنوة على الأبوة فلا يصح على هذا ماقاله الإمام من الإجماع .

---

(٣) فى نسخة : مشروط بأن لم يقولوا بأنه ثابت وقد قالوا به ففت الشرط .

وعدم الفصل فيما جمعوه فان جميع ما خالفهم يكون خطأ لتعيين الحق في جهتهم .

قال الإمام فخر الدين : إن قالوا لانفصل بين المسئلتين لم يجز الفصل ، وكذلك إن علم أن طريقة الحكم واحدة في المسئلتين ، فإن لم يكن كذلك فالحق جواز الفرق ، وإلا كان من وافق الشافعي في مسئلة لدليل أن يوافقه في الكل ، إنما لم يجز الفصل لأنهم صرحوا بعدمه فيكون عدمه هو الحق ، والفصل باطلا فيمتنع ، ومثاله:ذوو الأرحام اتفقوا على عدم الفصل بينهم ، فمن ورّث العمة ورث الخالة بموجب القرابة والرحم ، ومن لم يورث العمة لم يورث الخالة لضعف القرابة عن التوريث ، فلا يجوز لأحد أن يورث العمة دون الخالة ، ولا الخالة دون العمة ، فالطريقة واحدة في المسئلتين ، وإن كان المدرك مختلفا ، بأن يقول أحد الفريقين لا أورث الخالة لأنها تدلى بالأم ، ويقول الآخر لاأورث العمة لبعدها من الأب ، جاز الفصل بسبب أن اختلاف المدارك يسوغ ذلك ، لأنه إذا قال قائل أورث العمة لشائبة الإدلاء بالأب ولا أورث الخالة لإدلائها بالأم ، وجهة الأمومة ضعيفة فهذا قد قال بالتوريث في العمة ، وقد قاله بعض الأمة ، فلم يخرق الإجماع وقال بعدم التوريث في الخالة . وهو قول بعض الأمة فلم يخرق الإجماع ، وكذلك قال باعتبار ما اعتبره من العلة بعض الأمة ، فلم يخالف الإجماع . أما لو كانت الطريقة واحدة كما في التمثيل الأول كان خارقا للإجماع باعتبار المدرك ، لأن كل من قال باعتبار أحد المدركين قال باعتباره في الجميع ، وانعقد الإجماع على أنه إذا ألغى إحدى العلتين بقيت الأخرى ، فالقول بإلغائها في البعض دون اعتبار الآخر خلاف الإجماع .

من ههنا حسن التنظير بالشافعي رضى الله عنه ، فإن الإنسان إذا وافقه في مسئلة لمدرك فقد اعتقد صحة ذلك المدرك ، فيلزمه أن يتبعه في فروع ذلك المدرك كلها . أما إذا كانت مدارك الشافعي مختلفة كما هو الواقع فلا يلزم من موافقته في مسئلة موافقته في جميع المسائل ؛ لأن مدرك تلك المسائل غير مدرك تلك المسئلة ، فكذلك

الأمة توافق بعضها فى بعض مدارك ، ولا توافق فى البعض الآخر ، فلا جرم صح التفريق فيما قالوا فيه بعدم الفصل إذا اختلفت المدارك .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : إن عينوا الحكم وقالوا لا نفصل حرم الفصل ، وإن لم يعينوا ولكن أجمعوا عليه مجملا فلا يعلم تفصيله إلا بدليل غير الإجماع ، فإن دل الدليل على أنهم أرادوا معينا تعين أو أرادوا العموم تعين العموم ، وإن لم يدل دليل حصل العموم أيضا ، فإن ترك البيان مع الإجمال دليل على العموم ، ومتى كان مدرك أحد الصنفين مختلفا أو جاز أن يكون مختلفا جاز التفصيل بين المسئلتين .

وإذا اختلف العصر الأول على قولين لم يجز لمن بعدهم إحداث قول ثالث عند الأكثرين ، وجوزه أهل الظاهر ، وفصل الامام فقال إن لزم منه خلاف ما أجمعوا عليه امتنع وإلا فلا ، كما قيل للجد كل المال ، وقيل يقاسم الأخ ، فالقول بجعل المال كله للاخ مناقض للاول ، وإذا أجمعت الأمة على عدم الفصل بين مسئلتين لا يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما .

هذه هى التى تقدمت ، وقد تقدم بسطها غير أنى قدمتها فى أول الكلام بجملة ، ثم ذكرتها مفصلة ، والفرق بين قولهم لا يجوز إحداث القول الثالث ، وبين قولهم لا يجوز الفصل بين مسئلتين ، أن القول الثالث يكون فى الفعل الواحد ، كما تقول فى سباع الوحوش قال بعضهم هى حرام ، وقال بعضهم ليس بحرام ، فالقول بأن بعض السباع حرام وبعضها ليس بحرام خارق للإجماع فيكون باطلا ، وعدم الفصل فى مسئلتين مثل توريث ذوى الأرحام كما تقدم تقريره .

ويجوز حصول الاتفاق بعد الاختلاف فى العصر الواحد خلافا للصيرفى وفى العصر الثانى لنا والشافعية ، والحنفية فيه قولان مبنيان على أن إجماعهم على الخلاف يقتضى أنه الحق فيمتنع الاتفاق أو هو مشروط بعدم الاتفاق وهو الصحيح .

لنا أن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا فى أمر الإمامة ثم اتفقوا عليها ، فدل على ما قلناه ، وأما المسئلة الثانية فصورتها أن يكون لأهل العصر الأول قولان ثم اتفق أهل العصر الثانى على أحد القولين ، لنا أن هذا القول قد صار قول كل الأمة ، لأن أهل العصر الثانى هم كل الأمة ، فالصواب لا يفوتهم فيتعين قولهم ، هذا حقا وما عداه باطلا .

حجة المخالف أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على جواز الأخذ بكل واحد من القولين بدلا عن الآخر ، فالقول بحصر الحق فى هذا القول خلاف الإجماع ، ولقوله تعالى « فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول »[1] وهذا حكم وقع فيه النزاع فى العصر الأول فوجب رده إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، ولا تحسم مادة النظر فيه لظاهر الآية ولقوله عليه السلام « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وهذا عام سواء حصل بعدهم إجماع أو لا ، ووجب إذا قال قائل بذلك القول المتروك أن يكون حقا لظاهر الحديث .

والجواب عن الأول : أن تجويز الأخذ بكلا القولين مشروط بأن لا يحدث إجماع .

فإن قلت : يلزمك ذلك فى الإجماع على القول الواحد أن يكون مشروطا بعدم طريان الخلاف .

قلت : قد تقدم الجواب عنه .

وعن الثانى : أن موجب الرد هو التنازع ، وقد ذهب بحصول الاتفاق فينتفى الرد .

وعن الثالث : لا نسلم أن قوله باق فى العصر الثانى بعد الاتفاق حتى يحسن الاقتداء به .

---

(١) ٥٩ النساء

وانقراض العصر ليس شرطا خلافا لقوم من الفقهاء والمتكلمين لتجدد الولادة كل يوم فيتعذر الاجماع .

لنا : النصوص الدالة على كون الإجماع حجة ، ولأن التابعين يولدون فى زمن الصحابة ويصير منهم فقهاء قبل انقراض عصرهم ، فيلزم أن لا ينعقد إجماع الصحابة دونهم ، ثم عصر التابعين أيضا كذلك فتتداخل الأعصار فى بعضها ، ولا ينعقد الإجماع .

احتجوا بأن الناس ماداموا أحياء فهم فى مهلة النظر فلا يستقر الرأى فلا ينعقد الإجماع ، ولأن الله تعالى يقول « لتكونوا شهداء على الناس »(١) وأنتم تجعلونهم شهداء على أنفسهم .

والجواب عن الأول : أن اتفاق الآراء الآن دل على صحتها عملا بأدلة الإجماع ، فيكون ماعداها باطلا فلا يفيد الانتقال إليه . وعن الثانى : أن كون الإنسان شاهدا على غيره لا يمنع من قبول قوله على نفسه ، قال الله تعالى « ولو على أنفسكم »(٢) ثم المراد بهذه الآية الدار الآخرة ، والشهادة على الأمم يوم القيامة ، فلا تعلق لها بما نحن فيه .

وإذا حكم بعض الأمة وسكت الباقون فعند الشافعى والامام ليس بحجة ولا اجماع ، وعند الجبائى إجماع وحجة بعد انقراض العصر ، وعند أبى هاشم ليس باجماع ، وهو حجة ، وعند أبى على بن أبى هريرة إن كان القائل حاكما لم يكن إجماعا ولا حجة ، وإن كان غيره فهو إجماع وحجة .

حجة الأول : أن السكوت قد يكون لأنه فى مهلة النظر ، أو يعتقد أن قول خصمه مما يمكن أن يذهب إليه ذاهب ، أو يعتقد أن كل مجتهد مصيب ، أو عنده منكر ولكن يعتقد أن غيره قام بالإنكار عنه ، أو يعتقد أن إنكاره لا يفيد

---

(١) ١٤٣ البقرة .

(٢) ١٣٥ النساء .

ومع هذه الاحتمالات لا يقال للساكت موافق للقائل ، وهو معنى قول الشافعى رضى الله عنه : « لا ينسب إلى ساكت قول » وإذا لم يكن إجماعا لا يكون حجة ، لأن قول بعض الأمة ليس بحجة .

حجة الجبائى أن السكوت ظاهر فى الرضا لا سيما مع طول المدة ، ولذلك قال عليه السلام فى البكر «وإذنها صماتها » وإذا كان الساكت موافقا كان إجماعا وحجة، عملا بالأدلة الدالة على كون الإجماع حجة .

حجة أبى هاشم :أنه ليس إجماعا لاحتمال السكوت ما تقدم من غير الموافقة ، وأما أنه حجة فإنه يفيد الظن والظن حجة لقوله عليه السلام « أمرت أن أقضى بالظاهر » وقياسا على المدارك الظنية .

حجة أبى على :أن الحاكم يتبع أحكامه ما يطلع عليه من أمور رعيته فربما علم فى حقهم ما يقتضى عدم سماع دعواه لأمر باطن يعلمه ، وظاهر الحال يقتضى أنه مخالف للإجماع ، فكذلك فى تحليفه وإقراره ، وغير ذلك مما انعقد الإجماع على قبوله ، وأما المفتى فإنما يفتى بناء على المدارك الشرعية وهى معلومة عند غيره ، فإذا رآه خالفها نبهه ، وأما أمور الرعية وخواص أحوالهم فلا يطلع عليها إلا من ولى عليهم ، فتلجئه الضرورة للكشف عنهم فلا يشاركه غيره فى ذلك ، فلا يحسن الإنكار عليه ، ثم إنه قد يرى المذهب المرجوح فى حق هذا الخصم ، هو الراجح المتعين فى حق هذا الخصم لأمر اطلع عليه ، ولا يمكن الاعتراض عليه لهذه الاحتمالات .

فإن قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف ، قال الإمام إن كان مما تعم به البلوى ولم ينتشر ذلك القول فيهم ، وفيهم فقيه مخالف لم يظهر[1] فيجرى مجرى قول البعض وسكوت البعض ، وإن كان مما لا تعم به البلوى فليس بإجماع ولا حجة .

---

(١) فى نسخة : ولم ينتشر ذلك القول فيهم فيحتمل أن يكون فيهم مخالف لم يظهر .

إذا كانت الفتوى مما تعم بها البلوى بأن كان سببها عاما كدم البراغيث وطين المطر والفصادة وكونها تنقض الطهارة ونحو ذلك . فشأن هذه الفتوى أن تنتشر بينهم لعموم سببها أو شموله لهم ، وإذا لم تنتشر فبعضهم عنده علم تلك الفتوى لوجود سببها فى حقه وهو إما موافق لما ظهر أو مخالف له ، وقولى فيه مخالف غير هذه العبارة أجود ، بل يقول فيه قائل : أما المخالف فلا يتعين لاحتمال أنه موافق ، وأما إذا لم تعم به البلوى فيتخرج على الإجماع السكوتى ، هل هو إجماع وحجة أم لا ؟ وهذا الذى نقلته هو قول الإمام فخر الدين فى المحصول ، ولما كان مذهبه فى الإجماع السكوتى أنه ليس إجماعا ولا حجة ، قال هنا كذلك ، وهو يتخرج على الخلاف المتقدم .

وإذا جوزنا الاجماع السكوتى وكثير ممن لم يعتبر انقراض العصر فى القولى اعتبره فى السكوتى .

سبب الفرق أن الإجماع القولى قد صرح كل واحد بما فى نفسه فلا معنى للانتظار ، وفى السكوتى احتمال أن يكون الساكت فى مهلة النظر ، فينتظر حتى ينقرض العصر ، فإذا مات علمنا رضاه . قال الامام فخر الدين : وهذا ضعيف ، لأن السكوت إذا دل على الرضا دل فى الحياة أو لا يدل ، فلا يدل عند الممات .

والاجماع المروى بأخبار الآحاد المظنونة حجة خلافا لأكثر الناس ، لأن هذه الاجماعات وإن لم تفد العلم فهى تفيد الظن ، والظن معتبر فى الأحكام كالقياس وخبر الواحد ، غير أنا لا نكفر مخالفها ، قاله الامام .

ولأنه حجة شرعية فيصح التمسك بمظنونه كما يصح بمقطوعه كالنصوص والقياس. حجة المنع : أن خبر الواحد إنما يكون حجة فى السنة وهذا ليس منها ، ثم الفرق أن إجماع الأمة من الوقائع العظيمة فتتوفر الدواعى على نقلها ، بخلاف وقائع أخبار الآحاد ، فحيث نقل بأخبار الآحاد كان ذلك ريبة فى ذلك النقل .

فإن قلت : الصحيح قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى ، مع أنه مما يتوفر الدواعى على نقله ، فما الفرق ؟

قلت : الفرق أن عموم البلوى أقل من الكل قطعا .

وإذا استدل العصر الأول بدليل وذكروا تأويلا واستدل العصر الثانى بدليل آخر وذكروا تأويلا آخر ، فلا يجوز إبطال التأويل القديم ، وأما الجديد فان لزم منه إبطال القديم بطل وإلا فلا .

مثاله اللفظ المشترك يحمله أهل العصر الأول على أحد معنييه ، ثم فى العصر الثانى يعتبرون المعنى الآخر الذى لم يعتبره العصر الأول .

قال الإمام فخر الدين المشترك لا يستعمل فى مفهوميه وأحدهما مراد والآخر ليس بمراد ، فلا يستقيم اعتبار التأويلين .

ويرد عليه: أن مذهب الشافعى ومالك والقاضى وجماعة كثيرة جوازه فجاز أن يعتبر العصر الأول أحد المعنيين لحضور سببه ولا يخطر الآخر ببالهم لعدم حضور سببه ، ثم فى العصر الثانى يحضر سببه فيعتبرونه دون الأول ، والأمة لا يلزمها علم ما تحتاجه وعلم مالا تحتاجه بل ما تحتاجه فقط .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : إذا استدل الإجماع بدليل على حكم هل يجوز أن يستدل بدليل آخر على ذلك الحكم ؟ منعه قوم لأن استدلال الأولين يقتضى أن ماعداه خطأ . قال : والحق إن فهم عنهم أن ماعداه ليس بدليل على ذلك الحكم امتنع الاستدلال بغيره ، وإلا فلا يمتنع ، لأنه لا يجب عليهم ذكر كل ما يصلح الاستدلال به .

وهل يصح فى كل دليل كلى أن يجمعوا أنه ليس بدليل ، أو يفصل فى ذلك فيقال : كل ما يقبل النسخ أو التخصيص صح إجماعهم على عدم دلالته وإلا لم يجز إجماعهم لأنه حينئذ خطأ ، لأنه لا يصح أن يخرج عن كونه دليلا .

وإذا قلنا بجواز الاستدلال بغير ما استدلوا به فهل يجوز الاستدلال بعدة أدلة وإن كانوا هم لم يستدلوا إلا بدليل واحد وهل يستدل بغير جنس دليلهم ولا فرق بين الجنس الواحد والجنسين. هذا فى الأدلة .

وإن عللوا بعلة هل لنا أن نعلل بغيرها ؟ لا يخلو إما أن يكون الحكم عقليا أو شرعيا ، فإن كان عقليا لم يجز بغير علتهم على أصولنا فى أن الحكم العقلى لا يعلل بعلتين ، بخلاف الاستدلال عليه بعلتين ، ومن جوزه جوزه هنا .

وأما الشرعى : فإن فرعنا على أنه لا يجوز تعليله امتنع ، وإلا جاز بشرط أن

لا تنافى علتنا علتهم إلا أن يجمعوا على عدم التعليل بغير علهم فيمتنع مطلقا .

وإجماع أهل المدينة عند مالك فيما طريقه التوقيف حجة خلافا للجميع.

لنا قوله عليه السلام « إن المدينة لتنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد » والخطأ خبث فوجب نفيه ولأن أخلافهم تنقل عن أسلافهم ، وأبناؤهم عن آبائهم، فيخرج الخبر عن خبر الظن والتخمين إلى خبر اليقين. ومن الأصحاب من قال إجماعهم حجة إن كان فى عمل عملوه لا فى نقل نقلوه ، ويدل على هذا التقسيم الدليل الأول دون الثانى .

احتجوا بقوله عليه السلام لا تجتمع أمتى على خطأ ، ومفهومه أن بعض الأمة يجوز عليه الخطأ ، وأهل المدينة بعض الأمة .

وجوابه : أن منطوق الحديث المثبت أقوى من مفهوم الحديث الثانى .

ومن الناس من اعتبر إجماع أهل الكوفة .

سببه أن عليا رضى الله عنه وجمعا كثيرا من الصحابة والعلماء كانوا بها فكان ذلك دليلك على أن الحق لا يفوتهم .

وإجماع العترة عند الامامية(١) .

لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت »(٢) والخطأ رجس ، فوجب نفيه .

وجوابه: أن الرجس ظاهر فى المعصية ، والاجتهاد الخطأ ليس بمعصية ، ولأن صيغة الحصر متعذرة فى ذلك ، لأن إرادة الله تعالى شاملة لجميع أجزاء العالم ، فيتعين إبطال الحقيقة ، ووجوه المجاز غير منحصرة ، فيبقى مجملا ، فسقط الاستدلال به .

---

(١) الإمامية : إحدى شعبتى الشيعة الكبيرتين ، تقابل الزيدية ، سميت كذلك لأنها تعتد بالإمامة وتجعلها صلب مذهبها ، قصرتها على على وأبنائه من فاطمة بالتعيين واحدا بعد واحد ، والأئمة فى رأى أتباعهم معصومون مقدسون ، أركان الأرض وحجة الله البالغة ، لهم صلة روحية بالله كالأنبياء والرسل ، تعرض عليهم أعمال العباد يوم القيامة. تنقسم الامامية إلى شعبتين اثنى عشرية واسماعيلية ، لايزال لها أتباع الى اليوم فى آسيا وأفريقيا وخاصة فى فارس والهند والعراق .

(٢) ٣٣ الأحزاب

وإجماع الخلفاء الأربعة حجة عند أبي حازم ، ولم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوي الأرحام .

مستنده قوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليهم بالنواجذ » وهذه صيغة تحضيض(١) تفيد الأمر باتباعها واتباعهم وهو المطلوب.

والجواب : أنه محمول على اتباعهم للسنن والكتاب العزيز ، ونحن نفعل ذلك.

قال الامام : إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجه ، خلافا لقوم .

لأن التابعين إذا حصل لهم أهلية الاجتهاد في زمن الصحابة بقى الصحابة بعض الأمة ، وقول بعض الأمة ليس بحجة .

قال القاضي عبد الوهاب : الحق التفصيل إن حدثت الواقعة قبل أن يصير التابعي مجتهدا ، وأجمعوا على أن الفتيا فيها فلا عبرة بقوله ، وإن اختلفوا امتنع عليه إذا صار مجتهدا إحداث قول ثالث، وإن توقفوا فله أن يفتي بما يراه . فهذه ثلاثة أحوال ، وإن حدثت بعد أن صار من أهل الاجتهاد فهو كأحدهم ، فصار للمسألة حالتان في إحداهما ثلاث حالات .

حجة المخالف قوله تعالى « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة »(٢) ولو لم يكونوا عدولا ما رضي عنهم ، ولقوله عليه السلام « لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه » .

والجواب عن الأول : أن الآية تقضي عدم المعصية ، وحصول الطاعة في البيعة ولا تعلق لذلك بالإجماع . وعن الثاني : أنه يقتضي أن يكون قول كل واحد حجة ، وأنتم لا تقولون به .

قال ومخالفة من خالفنا في الأصول إن كفرناهم لم نعتبرهم ولا يثبت تكفيرهم باجماعنا ، لأنه فرع تكفيرهم ، وإن لم نكفرهم اعتبرناهم .

لا نعتبر الكفار في الإجماع ، لأن العصمة تثبت لهذه الأمة وليس من جملتها

---

(١) في الأصول : وهذه صيغة تخصيص .

(٢) ١٨ الفتح .

الكفار، لأن المقصود بالعصمة من اتصف بالإيمان، لا من بعث له عليه السلام، وأهل البدع اختلف العلماء فى تكفيرهم نظرا لما يلزم من مذهبهم من الكفر الصريح، فمن اعتبر ذلك وجعل لازم المذهب مذهبا كفّرهم، ومن لم يجعل لازم المذهب مذهبا لم يكفرهم. وهذه القاعدة لمالك والشافعى وأبى حنيفة والأشعرى، وللقاضى فى تكفيرهم قولان، فحيث بنينا على أنهم كفار ينبغى أن يثبت ذلك بدليل غير إجماعنا، فإن إجماعنا لا يكون حجة على تكفيرهم، إلا إذا كنا نحن كل الأمة، ولا نكون نحن كل الأمة حتى يكون غيرنا كافرا، فيتوقف كون إجماعنا حجة على كونهم كفارا، ويتوقف كونهم كفارا على إجماعنا، فتوقف كل واحد منهما على الآخر فيلزم الدور.

ويعتبر عند أصحاب مالك مخالفة الواحد فى إبطال الاجماع خلافا لقوم.

قال القاضى عبد الوهاب: إذا خالف الواحد والاثنان ومن قصر عن عدد التواتر فلا إجماع حينئذ. وقال قوم لا يضر الواحد والاثنان. وحكى عن بعض أصحابنا وعن المعتزلة. لا يضر من قصر عن عدد التواتر، وقاله أبو الحسين الخياط من المعتزلة. وقال ابن الأحشاد لا يضر الواحد والاثنان فى أصول الدين وما يتعلق بالتأثيم والتضليل، بخلاف مسائل الفروع.

حجة الجواز: قوله عليه السلام «عليكم بالسواد الأعظم»، ولأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينكرون على الواحد والاثنين المخالفة لشذوذهم، ولأن اسم الأمة لا ينخرم بهم كالثور الأسود فيه شعرات بيض لا يخرج عن كونه أسود؛ ولأنه إذا كان الإجماع حجة وجب أن يكون معه من يجب عليه الانقياد له.

وجوابهم عن الأول: أن ذلك يفيد غلبة الظن أن الحق مع الأكثر، وأما الإجماع والقطع بحصول العصمة فذلك لا يفيدة. وعن الثانى: أن الإنكار وقع منهم لمخالفة الدليل الذى عليه الجمهور لا لخرق الإجماع. وعن الثالث: أن اسم الأسود حينئذ إنما يصدق مجازا، بل الأسود بعضه، فكذلك الأمة لا يصدق على بعضها إلا مجازا. وعن الرابع: أن المنقاد للإجماع من بعدهم ومن عصرهم من ليس له أهلية النظر، والنزاع ههنا فيمن له أهلية النظر.

حجة المنع : أن الأدلة إنما شهدت بالعصمة لمجموع الأمة ، والمجموع ليس بحاصل فلا تحصل العصمة .

حجة الفرق : أن أصول الديانات مداركها نظرية ، والعقول قد تعرض لها الشبهات ، فلا يقدح ذلك فى الحق الواقع للجمهور ، ومدرك الفروع سمعى واجب النقل والتعلم ، وحصوله واجب على كل مجتهد ، فما خالف الاثنان إلا لمدرك صحيح.

وجوابه : كما تعرض الشبهة فى العقليات تعرض فى السمعيات ، من جهة دلالتها ومن جهة سندها ومن جهة ما يعارضها بنسخها وغيره ، فالكل سواء .

وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس .

لأن الكتاب يقبل النسخ والتأويل وكذلك السنة ، والقياس يحتمل قيام الفارق وخفاءه الذى مع وجوده يبطل القياس وفوات شرط من شروطه ، والإجماع معصوم قطعى ليس فيه احتمال ، وهذا الإجماع المراد به ههنا هو الإجماع القطعى اللفظى المشاهد ، أو المنقول بالتواتر ، وأما أنواع الإجماعات الظنية كالسكوتى ونحوه ، فإن الكتاب قد يقدم عليه .

واختلف فى تكفير مخالفه بناء على أنه قطعى وهو الصحيح ، ولذلك يتقدم على الكتاب والسنة ، وقيل ظنى .

تكفير المخالف له وإن قلنا به فهو مشروط بأن يكون المجمع عليه ضروريا من الدين ، أما من جحد ما أجمع عليه من الأمور الخفية فى الجنايات وغيرها من الأمور التى لا يطلع عليها إلا المتبحرون فى الفقه فهذا لا نكفره ، إذا عذر بعدم الاطلاع على الإجماع .

سؤال : كيف تكفرون مخالف الإجماع ، وأنتم لا تكفرون جاحد أصل الإجماع كالنظام(1) والشيعة وغيرهم ، وهم أولى بالتكفير لأن جحدهم يشمل

(1) أبو إسحاق ابراهيم بن سيار بن هانىء : البلخى المتوفى سنة ٨٣٥ م عرف بهذا =

كل إجماع ، بخلاف جاحد إجماع خاص لا يتعدى جحده ذلك الإجماع فى مخالفة حكمه .

جوابه : أن الجاحد لأصل الإجماع لم يستقر عنده حصول الأدلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الإجماع ، فلم يتحقق منه تكذيب صاحب الشريعة ، ونحن إنما نكفر من جحد حكما مجمعا عليه ضروريا من الدين ، بحيث يكون الجاحد ممن يتقرر عنده أن خطاب الشارع ورد بوجوب متابعة الإجماع ، فالجاحد على هذا التقرير يكون مكذبا لتلك النصوص ، والمكذب كافر ، فلذلك كفرناه ، فظهر الفرق .

وأما وجه كونه قطعيا عند الجمهور ، فهو ما حصل من العلم الضرورى من استقراء نصوص الشريعة بأنه حجة وأنه معصوم ، والقائل بأنه ظنى يلاحظ ما يستدل به العلماء من ظواهر الآيات والأحاديث التى لا تفيد إلا الظن ، وما أصله الظن أولى أن يكون ظنيا .

ووجه الوجوب : أن الواقع فى الكتب ليس هو المقصود ، فإنا نذكر آية خاصة أو خبراً خاصاً وذلك لا يفيد إلا الظن قطعا . قال التبريزى[1] فى كتابه المسمى بالتنقيح فى اختصار المحصول : وليس هذا مقصود العلماء ، بل هذا الخبر مضاف إلى الاستقراء التام الحاصل من تتبع موارد الشريعة أو مصادرها ، فيحصل

= الاسم لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة ، متكلم مسلم ، تلميذ لأبى الهذيل العلاف ، واحد من أكابر المعتزلة فى البصرة ، مناظر ذكى وفصيح ، واسع الثقافة . حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها . وقف على الاتجاهات الفكرية ورد على كل من يخالف مذهبه وملخص هذا المذهب « أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا يفعل إلا ما هو الأصلح للعباد وأن الإنسان يعرف الله عن طريق العقل وأن إعجاز القرآن هو أن الله صرف الإنس والجن على أن يأتوا بمثله .

(١) أبو زكريا يحيى ١٠٣٠ — ١١٠٩ م عالم بفقه اللغة درس فى صور ودمشق ونزح إلى القاهرة ورحل إلى بغداد حيث ولى القضاء . تشهد مؤلفاته بروحه العلمية : منها شروح لديوان الحماسة ولديوان المتنبى ، كما فسر القرآن .

من ذلك المجموع القطع بذلك المدلول ، وأن الإجماع حجة ، والعلماء فى الكتب ينبهون بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلى ؛ وليس من الممكن أن يضعوا ذاك المفيد للقطع فى كتاب ، كما أن المنبه على سخاء حاتم فى كتابه يذكر حكايات عديدة وهى وإن كثرت لا تفيد القطع . لكن القطع حاصل بسخائه بالاستقراء التام ، فالغفلة عن هذا هو الموجب لورود أسئلة وردت على الإجماع من عدم التكفير به ، وكون أصله ظنيا وهو قطعى ، إلى غير ذلك من الأسئلة وهى بأسرها تندفع بهذا التقرير .

الفصل الثالث

فى مستنده

ويجوز عند مالك رحمه الله تعالى انعقاده عن القياس و الدلالة والأمارة ، وجوّزه قوم بغير ذلك بمجرد الشبه والبحث . ومنهم من قال لا ينعقد عن الأمارة بل لا بد من الدلالة ، ومنهم من فصل بين الأمارة الجلية وغيرها .

حجة الجواز بالأمارة : أنها أمر يفيد الظن فأمكن اشتراك الجميع فى ذلك الظن كما أن الغيم الرطب إذا شاهده أهل الأرض كلهم اشتركوا فى غلبة الظن من قبله بالأمطار ، وكذلك أمارات الخجل والوجل(١) المفيدة لظن ذلك يمكن اشتراك الجمع العظيم فى إفادة ظنها لذلك ، فكذلك أمارات الأحكام من القياس وغيره ، والمراد بالدلالة ما أفاد القطع ، وبالأمارة ما أفاد الظن ؛ لأن الدليل والبرهان موضوعان فى عرف أرباب الأصول لما أفاد علما والأمارة لما أفاد الظن ؛ والطريق صادق على الجميع لأن الأولين طريق إلى العلم ، والثالث طريق إلى الظن .

وأما قولى : جوزه قوم بمجرد الشبهة والبحث ، فأصل هذا الكلام أنه وقع فى المحصول أنه جوزه قوم بمجرد التبخيت ، ووقع معها من الكلام للمصنف ما يقتضى أنها شبهة لقوله فى الرد عليهم لو جاز بمجرد التبخيت لانعقد الإجماع عن غير دلالة ولا أمارة وأنتم لا تقولون به . دل ذلك على أن القائلين بالتبخيت لا يجوزون العرو

---

(١) وعلامة الخجل : احمرار فى الوجه . والوجل : اصفرار فيه .

عن الشبهة ، وقال أيضاً عن الخصم : إنه جوزه من غير دلالة ولا أمارة ، ومتى انتفت الأمارة انتفت الشبهة قطعا فصار لفظ المحصول يتدافع .

واختلف المختصرون له : فنهم من فسره بالشبهة وهو سراج الدين ، ومنهم من أعرض عنه بالكلية ، ثم بعد وضع كتاب الفصول طالعت كتبا كثيرة فوجدت هذه اللفظة فيها مضبوطة ، ويقولون : منهم من جوز الإجماع بالتبخيت بالتاء المنقوطة باثنتين من فوقها فدل على أن قوله بالتبخيت ليس بالثاء المثلثة من المباخثة بل من البخت ، فتحصل من ذلك أن من الناس من جوز الإجماع بالقسم والبخت أى يفتون بغير مستند أصلا ، وأى شىء أفتوا به كان حقا ، وأن الله تعالى جعل لهم ذلك ، وأنهم منطقون بالصواب ، ولا يجرى الله تعالى على لسانهم إلا ذلك وهو أمر جائز عقلا ، غير أنه لا بد له من دليل سمعى ، فقائلوه يقولون : ذلك الدليل هو قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على خطأ » ونحوه ، فتى أجمعوا كان حقا ولا نظر إلى المستند ، والفريق الآخر يقول فتياهم بغير مستند اتباع للهوى واتباع الهوى خطأ فهذا تحرير هذه المسألة .

حجة من قال لا بد من الدلالة ، وهى الدليل القاطع ؛ لأن الظنون تتفاوت ، فلا يحصل فيها اتفاق ، والدليل القاطع قاهر لا مجال للاختلاف فيه فيتصور بسببه الإجماع .

وجوابه : أن الغيم الرطب تستوى الأمة فى الظن الناشىء منه ممن هو عارف بأحوال السحب . كذلك كل أمارة تثير الظن ، مع أن الدليل القطعى قد تعرض فيه الشبهات ، ولذلك اختلف العقلاء فى حدوث العالم وكثير من المسائل العقليات القطعيات ، لكن عروض الموانع لا عبرة بها لأنا لا ندعى وجوب حصول الإجماع، بل ندعى أنه إذا حصل كان حجة ، وتعذّر حصوله فى كثير من الصور لا يقدح فى ذلك ، وأما وجه الفرق بين الجلية والخفية فظاهر مما تقدم .

الفصل الرابع

فى المجمعين

فلا يعتبر فيه جملة الأمة إلى يوم القيامة ، لانتفاء فائدة الاجماع ، ولا العوام عند مالك رحمه الله وعند غيره ، خلافا للقاضى ، لأن الاعتبار فرع الأهلية ، ولا أهلية فلا اعتبار .

أما جميع الأمة إلى قيام الساعة فلم يقل به أحد ، فإن المقصود من هذه المسئلة كون الإجماع حجة ، وفى يوم القيامة ينقطع تكاليف الشرائع ، وأما العوام فقال القاضى هم مؤمنون ومن الأمة فتناولهم اللفظ فلا تقوم الحجة بدونهم .

وجوابه : أن أدلة الإجماع يتعين حملها على غير العوام ، لأن قول العامى بغير مستند خطأ ، والخطأ لا عبرة به ، ولأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على عدم اعتبار العوام وإلزامهم اتباع العلماء ، قاله القاضى عبد الوهاب . وقيل يعتبر العوام فى الإجماع العام كتحريم الطلاق والزنا والربا وشرب الخمر ، دون الإجماع الخاص الحاصل فى دقائق الفقه .

والمعتبر فى كل فن أهل الاجتهاد فى ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد فى غيره ، فيعتبر فى الكلام المتكلمون وفى الفقه الفقهاء قاله الامام وقال لا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب إذا لم يكن مجتهدا . والأصولى المتمكن من الاجتهاد غير الحافظ للاحكام خلافه معتبر على الأصح ، ولا يشترط بلوغ المجمعين إلى حد التواتر بل لو لم يبق إلا واحد والعياذبالله كان قوله حجة . وإجماع غير الصحابة حجة خلافا لأهل الظاهر .

قال القاضى عبد الوهاب : اختلف هل يشترط فى الإجماع العدد المفيد للعلم وهو عدد التواتر ، فإن قصروا عن ذلك لم يكن حجة قاله القاضى أبو بكر الباقلانى.

حجة عدم الاشتراط: قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين »[1] ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على خطأ » وغير ذلك من الأدلة السمعية .

حجة الاشتراط أنا مكلفون بالشريعة وأن نقطع بصحة قواعدها فى جميع الأعصار، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم فيختل العلم بقواعدالدين.

وجوابهم : أن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم ، فإذا تعذر سبب العلم سقط التكليف به ، ولا عجب فى سقوط التكليف لعدم أسبابه أو شرائطه. وأما أن العبرة بأهل ذلك الفن خاصة فلأن غير أهل ذلك الفن كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن ، والعامة لا عبرة بقولهم ، وينبغى على رأى القاضى أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون فى كل فن ، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام .

وأما قولى فى الفقيه : الحافظ والأصولى: المتمكن فهو قول الإمام فخر الدين ، وفيه إشكال من جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع ، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقوداً، فلاينبغى اعتبار واحد منهما حينئذ .

والقاضى عبد الوهاب ذكر عبارة تقرب من السداد فقال : إذا أجمع الفقهاء وخالفهم من هو من أهل النظر ومشاركو الفقهاء فى الاجتهاد ، غير أنهم لم يتوسموا بالفقه ولم يتصدوا له ، فالأصح اعتبار قولهم ، فهذه العبارة تقرب لأنه لم يسلب عنهم إلا التصدى للفقه والتوجه إليه ، فأمكن أن يكون كل واحد منهم من أهل الاجتهاد ، وحكى فى اعتبارها أولا قولين ، قال : وقيل أيضاً لا يعتبر بقول من لا يقول بالقياس ؛ لأن المقايسة هى طريق الاجتهاد ، فمن لم يعتبرها لم يصلح للاجتهاد ، قال وهذا غير صحيح ، فإنه لو لم يعتبر من لا يعتبر بعض المدارك لألغينا من لا يعتبر المراسيل ، والأمر للوجوب أوللعموم أو غير ذلك ، وما من طائفة إلا وقد خالفت فى نوع من الأدلة ، وأما أن إجماع غير الصحابة حجة فلظواهر النصوص ، والأدلة الدالة على كون الإجماع حجة .

---

(١) ١١٥ النساء .

واحتج أهل الظاهر بأن الظاهر قوله تعالى : «كنتم خير أمة أخرجت للناس»(١) وقوله تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»(٢) وهذه الضمائر إنما وضعت للمشافهة ومن هو حاضر ، فلا تتناول من يحدث بعد .

وجوابهم : أن النصوص تتناول الجميع مثل قوله تعالى : «ويتبع غير سبيل المؤمنين»(٣) وقوله عليه الصلاة والسلام : «لا تجتمع أمتى على خطأ» «ولا تزال طائفة من أمتى على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله تعالى وهم كذلك» وهذه صيغ لا تختص بعصر ، فوجب التعميم .

الفصل الخامس

فى المجمع عليه

كل ما يتوقف العلم بكون الاجماع حجة عليه لا يثبت بالاجماع ، كوجود الصانع وقدرته وعلمه والنبوة ، وما لا يتوقف عليه كحدوث العالم والواحدانية فيثبت ، واختلفوا فى كونه حجة فى الحروب والآراء ، ويجوز اشتراكهم فى عدم العلم بما لم يكلفوا به .

كون الإجماع حجة فرع النبوة والنبوة فرع الربوبية ، وكون الإله سبحانه وتعالى عالماً ، فإن لم يعلم زيداً لا يرسله مريداً ، فإن اختيار زيد دون الناس للرسالة فرع ثبوت الإرادة والحياة ، لأن الحياة شرط فى العلم والإرادة ، فهذه شرائط فى الرسالة ، فلو ثبتت بالإجماع الذى هو فرع الرسالة لزم الدور ، وأما حدوث العالم فلا يتوقف عليه الإجماع إلا بالنظر البعيد من جهة أنه يلزم من قدم العالم انتفاء الإرادة ، فإن القديم يستحيل أن يراد ، ولأن الفاعل المختار لا يتصور

---

(١) ١١٠ آل عمران .
(٢) ١٤٣ البقرة .
(٣) ١١٥ النساء .

منه أن يقصد إلى إيجاد أثره إلا حالة عدمه ، غير أنه لو فرضنا أن الله تعالى ما أحدث عالماً لم يكن الإرسال مستحيلا عليه فى ذاته بل لا بد من مرسل ومرسل إليه فقط فهذا مانع خارجى ، وكذلك لو فرض العقل الهين أو أكثر تصور من كل واحد منهما الإرسال ، وهذا بالنظر إلى بادىء النظر ، وإن كان من المحال أن يثبت عالم مع الشركة حتى يتيسر فيه إرسال ، لكن المقصود فى هذا الموضع ما يتوقف عليه الإرسال فى مجارى العادات .

قال القاضى عبد الوهاب : والأشبه بمذهب مالك أنه لا تجوز مخالفتهم فيما اتفقوا عليه من الحروب والآراء ، غير أنى لا أحفظ فيه عن أصحابنا شيئاً .

وحجته : أن عموم الأدله يقتضى أنهم معصومون مطلقا فيحرم خلافهم .
حجة الجواز أن الأدلة إنما دلت على عصمتهم فيما يقولونه عن الله تعالى وهذا ليس منه فلا يكون قولهم حجة .

وجوابه :أن هذا تخصيص الأصل عدمه ، وأما اشتراكهم فى الجهل وعدم العلم بما لم يكلفوا به فهذا هو من ضرورات المخلوقات ، فلم يجب الإحاطة إلا لله تعالى ، وأما جهلهم بما كلفوا به فذلك محال عليهم لأنه معصية تأباها العصمة .

وقال القاضى عبد الوهاب : ولا يجوز أن يجمعوا على فعل معصية فى وقت أو أوقات متفرقة ، لأن تفرق الأوقات لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على معصية وكذلك الخطأ فى الفتيا . واختلفوا هل يصح أن يجمعوا على خطأ فى مسألتين كقول بعضهم بمذهب الخوارج ، والبقية بمذهب المعتزلة ، وفى الفروع مثل أن يقول البعض بأن العبد يرث والبقية بأن القاتل عمداً يرث ؟ ! فقيل لا يجوز لأنه إجماع على الخطأ ، وقيل يجوز لأن كل خطأ من هذين الخطأين لم يساعد عليه الفريق الآخر ، فلم يوجد فيه إجماع .

تنبيه : الأحوال ثلاث : الحالة الأولى : اتفاقهم على الخطأ فى مسئلة واحدة كإجماعهم على أن العبد يرث فلا يجوز ذلك عليهم ، الحالة الثانية : أن يخطىء كل فريق فى مسئلة أجنبية عن المسئلة الأخرى فيجوز ، فإنا نقطع أن كل مجتهد يجوز

أن يخطىء ، وما من مذهب من المذاهب إلا وقد وقع فيه ما يتكرر وإن قل ؛ فهذا لا بد للبشر منه ، ولذلك قال مالك — رحمه الله — كل أحد مأخوذ من قوله ومتروك ، إلا صاحب هذا القبر صلى الله عليه وسلم . الحالة الثالثة : أن يخطئوا فى مسئلتين فى حكم المسئلة الواحدة مثل هذه المسئلة ، فإن العبد والقاتل كلاهما يرجع إلى فرع واحد وهو مانع الميراث فوقع الخطأ فيه كله ، فمن نظر إلى اتحاد الأصل منع ، ومن نظر إلى تعدد الفروع أجاز . فهذا تلخيص هذه المسئلة .

* * *

الباب السادس عشر

فى الخبر

وفيه عشرة فصول

الفصل الأول

فى حقيقته

وهو المحتمل للصدق والكذب لذاته ، احترازا من خبر المعصوم والخبر عن خلافا الضرورة .

الخبر من حيث هو خبر يحتمل الصدق وهو المطابقة ، والكذب وهو عدم المطابقة ، والتصديق هو الإخبار عن كونه صدقاً ، والتكذيب هو الإخبار عن كونه كذباً ، فالصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومتعلقه عدميتان لا وجود لهما فى الأعيان بل فى الأذهان ، والتصديق والتكذيب . خبران وجوديان فى الأعيان: ثم الخبر من حيث هو خبر يحتمل ذلك ، أما إذا عرض له من جهة المتكلم به ما يمنع الكذب والتكذيب فإنه لا يقبلهما ؛ ولذلك إذا قلنا الواحد نصف الاثنين يمتنع الكذب والتكذيب ، أو الواحد نصف العشرة يمتنع الصدق والتصديق ، ولكن ذلك بالنظر إلى متعلقه لا بالنظر إلى ذاته ، فلذلك قلت — فى الحد — لذاته .

سؤال : التصديق والتكذيب نوعان من الخبر والنوع لا يعرف إلا بعدمعرفة الجنس ، فتعريف الجنس به دَور والصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومتعلقه ،

والنسبة بين الشيئين لا تعرف إلا بعد معرفتهما ، فتعريف الخبر بهما تعريف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفته فهذا دور أيضاً .

جوابه : إنه تقدم فى أول الكتاب أن التحديد بمثل هذا يجوز ، وإن الحد هو شرح اللفظ وبيان مسماه دون تخليص الحقائق بعضها من بعض ، وبسطته هنالك فليطالع ثمة .

وقال الجاحظ[1] : يجوز عروه عن الصدق والكذب ، والخلاف لفظى .

قال أهل السنة : لا واسطة بين الصدق والكذب ، لأنه لا واسطة بين المطابقة وعدمها .

وقالت المعتزلة : لفظ الكذب ليس موضوعا لعدم المطابقة كيف كانت ، بل لعدم المطابقة مع القصد لذلك ، وبهذه الطريقة ثبتت الواسطة ، فإنه قد لا يكون مطابقاً ولا يقصد ذلك ولا يعلم ؛ فلا يكون صدقاً لعدم المطابقة ولا كذباً لعدم القصد لعدم المطابقة .

حجتنا قوله عليه السلام «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» فلما قيده بالعمد دل على تصوره بدون العمد ، كما قال تعالى « من قتله منكم متعمداً »[2] وقال عليه السلام « كفى بالرجل كذباً أن يحدث بكل ماسمع » فجعله كاذباً إذا حدث بكل ما سمع ، وإن كان لا يعلم عدم مطابقته ، فدل على أن القصد لعدم المطابقة ليس شرطا فى تحقق مسمى الكذب .

حجة المعتزلة قوله تعالى حكاية عن الكفار «افترى على الله كذبا أم به جنة[3]». فجعلوا الجنون قسيم الكذب لعدم القصد فيه ، مع أن خبره على التقديرين غير مطابق فدل على اشتراط القصد فى حقيقة الكذب .

وجوابهم : أنهم لم يقولوا كذب ، بل افترى ، والافتراء هو ابتداء الكذب

(١) عمرو بن بحر ٧٧٥ — ٨٦٨ م كاتب ولد ومات بالبصرة انضم إلى المعتزلة وأجاد مذهبهم وأحاط بمعارف عصره. ألف أكثر من ٢٥٠ كتابا صور فيها جميع مظاهر النشاط فى المجتمع الاسلامى من أشهر كتبه الحيوان ، البيان والتبيين ، المحاسن والأضداد .

(٢) ٩٥ المائدة .

(٣) ١٥ الكهف .

واختراعه ، فهم نوعوا الكذب إلى اختراع وجنون ، لا أنهم قسموا كلامه إلى كذب وغيره ، فيرجع الخلاف فى ذلك إلى أن العرب هل وضعت لفظ الكذب لغير المطابق كيف كان ، أو لعدم المطابقة مع القصد لذلك وهو معنى قولى ؟ والخلاف لفظى .

واختلفوا فى اشتراط الارادة فى حقيقة كونه خبرا ، فعند أبى على وأبى هاشم الخبرية معللة بتلك الارادة ، وأنكره الامام لخفائها ، فكان يلزم أن لا يعلم خبر البتة ، ولاستحالة قيام الخبرية بمجموع الحروف لعدمه ، ولا ببعضه وإلا لكان خبرا ، وليس فليس .

الخلاف فى هذه المسئلة مثل مسئلة الأمر ، قالوا الخبر قد يكون دعاء نحو غفر الله لنا ، وتهديداً نحو قوله تعالى « سنفرغ لكم أيها الثقلان »(١) وأمرا نحو قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حولين »(٢) وإذا اختلف موارد استعماله لا يتعين للخبر إلا بالإرادة ، كما قالوا لا تتعين صيغة الأمر للطلب إلا بالإرادة .

والجواب: واحد ، وهو أن الصيغة حقيقة فى الخبر ، فينصرف لمدلولها بالوضع لا بالإرادة ، وإذا فرعنا على هذه الإرادة فهى علة عند أبى هاشم للخبرية وهى كون اللفظ خبراً ، وفهم عنهم الإمام أن الخبرية أمر وجودى ، فقال تلك الخبرية الموجودة لا يمكن أن يكون محلها مجموع الحروف ؛ لأن مجموع الحروف لا يوجد ، بل يستحيل أن يوجد من الحروف دائماً إلا حرف واحد ؛ لأن الكلام من المصادر السيالة ، والمعدوم لا يكون محلا للوجود ، ولا يمكن أن يكون محلها بعض الحروف ؛ لأن المحل يجب اتصافه بما قام به ، فإذا قام السواد بمحل يجب أن يكون أسود ، والعلم يجب أن يكون عالما ، كذلك إذا قامت الخبرية ببعض الحروف يجب أن يكون خبرا ، لكن بعض الحروف لا يكون خبرا إجماعا .

---

(١) ٣١ الرحمن .

(٢) ٢٣٣ البقرة .

الفصل الثانى

فى التواتر

وهو مأخوذ من مجىء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما .

ومن ذلك قوله تعالى « ثم أرسلنا رسلنا تترا »(1) أى واحد بعد واحد بفترة بينهما ، وقال بعض اللغويين : من لحن العوام قولهم تواترت كتبك علىّ ومرادهم تواصلت وهو لحن ، بل لا يقال ذلك إلا فى عدم التواصل كما تقدم ، وقال بعضهم ليس هو مشتقا من هذايل من النوتر وهو الفرد ، والوتر قد يتوالى وقد يتباعد بعضه عن بعض .

وفى الاصطلاح خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة .

الأخبار فى الاصطلاح ثلاثة أقسام : المتواتر وهو ما تقدم ، والآحاد وهو ما أفاد ظنا كان المخبر واحداً أو أكثر ، وما ليس بتواتر ولا آحاد وهو خبر المفرد إذا احتفت به القرائن فليس متواترا لاشتراطنا فى التواتر العدد ولا آحادا لإفادته العلم ، وهذا القسم ما علمت له اسما فى الاصطلاح .

وقولى عن أمر محسوس احتراز من النظريات ، فإن الجمع العظيم إذا أخبروا عن حدوث العالم أو غير ذلك فإن خبرهم لا يحصل العلم ، ونعنى بالمحسوس مايدرك بإحدى الحواس الخمس .

قال الإمام فى البرهان :ويلحق بذلك ماكان ضروريا بقرائن الأحوال كصفرة الوجل وحمرة الخجل فإنه ضرورى عند المشاهدة .

وقولى يستحيل تواطؤهم على الكذب احتراز عن أخبار الآحاد .

---

[١] ٤٤ المؤمنون .

وقولي : عاده احتراز من العقل، فإن العلم التواترى عادى لاعقلى ، لأن العقل يجوّز الكذب على كل عدد وإن عظم ، وإنما هذه الاستحالة عادية .

وأكثر العقلاء على أنه مفيد للعلم فى الماضيات والحاضرات . والسمنية[1] أنكروا العلم واعترفوا بالظن ومنهم من اعترف به فى الحاضرات فقط .

لنا أنا نقطع بدولة الأكاسرة والأقاصرة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم من بنى أمية وبنى العباس من الماضيات وإن كنا لا نقطع بتفصيل ذلك ، ونقطع بوجود دمشق وبغداد وخراسان وغير ذلك من الأمور الحاضرة ، فقد حصل العلم بالتواتر من حيث الجملة .

احتجوا بأن كثيرا ما نجزم بالشىء ثم ينكشف الأمر بخلافه فلو كان التواتر يفيد العلم لما جاز انكشاف الأمر بخلافه ولأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب فيجوز على المجموع لأن كل واحد من الزنج لما كان أسود كان مجموعهم أسود .

والجواب عن الأول: أن تلك الصور إنما حصل فيها الاعتقاد ، ولو حصل العلم لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه ونحن لم ندع حصول العلم فى جميع الصور ، بل ادعينا أنه قد يحصل ، وذلك لا ينافى عدم حصوله فى كثير من الصور . وعن الثانى أن الاحكام قسمان : قسم لا يجوز ثبوته للآحاد بل لمجموعها فقط ، كإرواء مجموع القطرات من الماء وإشباع مجموع لقم الخبز وغلبة مجموع الجيش للعدو وغير ذلك ، فهذه أحكام ثابتة للمجموعات دون الآحاد . ومنه ما يثبت للآحاد فقط كالألوان والطعوم والروائح فإنها يستحيل ثبوتها إلا للآحاد أما المجموعات فأمور ذهنية ، والأمور الذهنية لا يمكن أن تقوم بها كيفيات الألوان وغيرها فحصول العلم عند مجموع إخبارات المخبرين كحصول الرى والشبع ونحوهما فلا يلزم ثبوته للآحاد فاندفع الإشكال .

---

١ — السمنية : بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الأصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار .

وأما وجه الفرق بين الحاضرات والماضيات فلأن الماضيات غائبة عن الحس فيتطرق اليها احتمال الخطأ والنسيان ولذلك أن الدول المتقادمة لم يبق عندنا شيء من أحوالها وأما الحاضرات فمعضودة بالحس فيبعد تطرق الخطأ إليها .

والجواب: أن حصول الفرق لا يمنع من الاشتراك فى الحكم وقد بيناه فيما تقدم كما تقول زيد فقيه وهو حيوان وعمرو ليس بفقيه ، لا يلزم أن لا يكون عمرو حيوانا لوجود الفرق .

والعلم الحاصل منه ضرورى عند الجمهور خلافا لأبى الحسين البصرى وإمام الحرمين والغزالى .

حجة الجمهور أنا نجد العلم التواترى حاصل للصبيان والنسوان ومن ليس له أهلية النظر فلو أنه نظرى لما حصل إلا لمن له أهلية النظر .

حجة الفريق الآخر أنا نعلم بالضرورة أن المخبرين إذا توهم السامع أنهم متهمون فيما أخبروا به لا يحصل له العلم ، وإذا لم يتوهم ذلك حصل له العلم ، وإذا علم أنهم من أهل الديانة والصدق حصل له العلم بالعدد اليسير منهم ، وإذا لم يحصل له العلم بأنهم كذلك بل بالضد لم يحصل العلم بأخبار الكثير منهم ، وإذا كان العلم يتوقف حصوله على ثبوت أسباب وانتفاء موانع ، فلا بد من النظر فى حصول تلك الأسباب وانتفاء تلك الموانع هل حصلت كلها أو بعضها فيكون العلم الحاصل عقيب التواتر نظريا لتوقفه على النظر .

والجواب : أن ذلك صحيح لكن تلك المقدمات حاصلة فى أوائل الفطرة ، والعلم لا يحتاج إلى كبير تأمل ولا يقال للعلم إنه نظرى إلا إذا لم يحصل إلا لمن له أهلية النظر ، وقد بينا أن الأمر ليس كذلك

والأربعة لا تفيد العلم قاله القاضى أبو بكر وتوقف فى الخامسة .

قال الامام فخر الدين والحق أن عددهم غير محصور خلافا لمن حصرهم

فى اثنى عشر عدد نقباء موسى عليه السلام أو العشرين عند أبى الهذيل [1] لقوله تعالى « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » [2] أو أربعين لقوله تعالى « ياأيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين » [3] وكانوا حينئذ أربعين. أوسبعين عدد المختارين من قوم موسى. أو ثلثمائة عدد أهل بدر. أو عشرة عدد بيعة الرضوان.

إنما جزم القاضى رحمه الله بأن الأربعة لا تفيد العلم ، لأن شهود الزنا أربعة وهم محتاجون إلى التزكية فلو كان خبر الأربعة يفيد العلم لأفاد خبر كل أربعة وحينئذ لا يحتاج إلى التزكية فى صورة لكنه خلاف الإجماع ، وتوقف فى الخمسة لاحتمال حصول العلم بخبرهم ، وهذا البحث من القاضى يقتضى أن العدد بما هو عدد هو مدرك العلم ، بل الحق أن القرائن لابد منها مع الخبر كما تقدم تقريره فى حجة إمام الحرمين ، وإذا كانت القرائن لابد منها فأمكن حصولها مع الأربعة وفى تلك الصورة لا يحتاج إلى التزكية . والحق عند الجمهور أنه متى حصل العلم كان ذلك العدد هو عدد التواتر قل أو كثر ، وربما أفاد عدد قليل العلم لزيد ولا يفيده لعمرو وربما لم يفد عدد كثير العلم لزيد وأفاد بعضه العلم لعمرو ، وكل ذلك إنما سببه اختلاف أحوال المخبرين والسامعين .

وهذه المذاهب المتقدمة فى اشتراط عدد معين إنما مدرك الجميع أن تلك الرتبة من العدد وصفت بمنقبة حسنة ، فجعل ذلك سببا لأن يحصل لذلك العدد منقبة أخرى وهى تحصيل العلم ، وهذا غير لازم والفضائل لا يلزم فيها التلازم ، وقد يحصل العلم بقول الكفار أحيانا ، ولا يحصل بقول الأخيار أحيانا ، بل الضابط حصول العلم فمتى حصل فذلك العدد المحصل له هو عدد التواتر .

---

(١) العلاف أبو الهذيل ٧٥٢ — ٨٤٩ م متكلم مسلم من أئمة المعتزلة جعل الفلسفة مساغا إلى مذهبه الكلامى وقد خالفه المعتزلة فى مسائل تتصل بالإلهيات والأخلاق والاستطاعة .

(٢) ٦٥ الأنفال .

(٣) ٦٤ الأنفال

وهو ينقسم إلى اللفظى وهى أن يقع المشترك[1] بين ذلك العدد فى اللفظ المروى والمعنوى وهو وقوع الاشتراك فى معنى عام كشجاعة على رضى الله عنه وسخاء حاتم .

اللفظى كما تقول: القرآن الكريم متواتر أى كل لفظة منه إشترك فيها العدد الناقل للقرآن ، وكذلك دمشق وبغداد أى جميع النقلة نطقوا بهذه اللفظة ، وأما المعنوى فلا يقع الشركة فى اللفظ كما يروى أن عليا رضى الله عنه قتل ألفا فى الغزوة الفلانية وتروى قصص أخرى بألفاظ أخرى ، وكلها تشترك فى معنى الشجاعة ، فنقول شجاعة على رضى الله عنه ثابتة بالتواتر المعنوى ، ويروى أن حاتما وهب مائة ناقة ويروى آخر أنه وهب ألف دينار ونحو ذلك ، حتى تتحصل حكايات بمجموعها يفيد القطع بسخائه ، وإن كانت كل حكاية من تلك الحكايات لم يتواتر لفظها فهذا هو التواتر المعنوى .

وشرطه على الاطلاق إن كان المخبر لنا غير المباشر إستواء الطرفين والواسطة وإن كان المباشر فيكون المخبر عنه محسوسا فان الاخبار عن العقليات لا يحصل العلم .

التواتر له أربع حالات: طرف فقط إن كان المخبر هو المباشر ، وطرفان بغير واسطة إن كان المخبر لنا غير المباشر ، وطرفان وواسطة وهو اجتماع ثلاثة المباشر وطائفة أخرى تنقل على الطائفة المباشرة ، وطائفة ثالثة تنقل إلينا عن الواسطة الناقلة عن الطائفة المباشرة وطرفان ووسائط كما فى القرآن الكريم ، فإن سامعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم نقله عنه وسائط وقرون حتى انتهى إلينا بعد ستة أو سبعة ونحو ذلك، وعلى كل واحد من هذه الطرق لابد من شرطين فى الجميع أن تكون كل طائفة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وأن يكون المخبر عنه أمرا حسيا . فهذا معنى قول العلماء : من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، معناه إن كان له طرفان أو واسطة ، وإلا فقد لا يلزم ذلك فى التواتر كما تقدم بيانه .

---

(١) فى نسخة مخطوطة : أن تقع الشركة .

الفصل الثالث

فى الطرق المحصلة للعلم غير التواتر

وهى سبعة

كون المخبر عنه معلوما بالضرورة أو الاستدلال،وخبر الله تعالى ، وخبر الرسول،وخبر مجموع الأمة أو الجمع العظيم عن الوجدانيات فى نفوسهم، أو القرائن عند إمام الحرمين والغزالى والنظام خلافا للباقين .

المعلوم بالضرورة نحو الواحد نصف الاثنين وبالاستدلال نحو الواحد سدس عشر الستين فإن المخبر عن هذين يقطع بصدقه ، وكذلك من أخبر عن خبر الله تعالى ، أوأخبر الله تعالى عن قيام الساعة فإن خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم يقطع بصدقه ، وكذلك بجموع الأمة لأنه معصوم ، ومثال إخبار الجمع عن الوجدانيات أن يخبر كل واحد أنه وجد هذا الطعام شهيا أو كريها ، فنقطع أن ذلك الطعام كذلك ، فإن متعلق إخبارهم واحد وإن لم يحصل القطع بما فى نفس كل واحد من تلك الكراهة ، لأن كراهة كل واحد منهم لم يخبر عنها غيره وإخبار الآخر إنما هو عن كراهة أخرى قامت به فخبراتهم متعددة وفى كل مخبر عنه خبر واحد فلا يحصل القطع به بخلاف متعلق تلك الكراهات أو اللذات فإنه واحد وهو كون ذلك الطعام كذلك فإن إخبارات الجميع اجتمعت فيه فحصل القطع ، فهذا هو صورة هذه المسئلة .

حجة إمام الحرمين: أنا نجد المخبر عن مرضه مع اصفرار وجه وسقم جسمه وغير ذلك من أحواله فإنا نقطع بصدقه حينئذ وكذلك كثير من الصور فى غير المرض : من الغضب والفرح والبغضة وهو لا يُعد ولا يحصى .

حجة المنع : أن كثيرا ما يقطع بموت زيد ثم ينكشف الغيب عن كونه فعل ذلك خوفا من السلطان أو لغرض آخر ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل العلم.

وجوابه : أنا نمنع أن الحاصل فى تلك الصورة علم بل اعتقاد ونحن لا ندعى أن القرائن تفيد العلم فى جميع الصور بل فى بعضها فحصل الظن، وفى بعضها الاعتقاد، وفى بعضها العلم، ونقطع فى بعض الصور بما دلت عليه القرائن وأن الأمر لا ينكشف بخلافه، ومن أنصف وراجع نفسه وجد الأمر كذلك فى كثير من الصور. نعم : فى بعضها ليس كذلك، وما النزاع فيه، إنما النزاع هل يمكن أن يحصل العلم فى صورة أم لا ؟ فأنتم تنفونه على الإطلاق، ونحن نثبته فى صورة.

الفصل السابع

فى الدال على كذب الخبر

وهو خمسة

منافاته لما علم بالضرورة أو النظر أو الدليل القاطع أو فيما شأنه أن يكون متواترا ولم يتواتر كسقوط المؤذن يوم الجمعة ولم يخبر به إلا واحد، وكقواعد الشرع، أو لهما جميعا كالمعجزات أو طلب فى صدور الرواة أو كتبهم بعد استقراء الأحاديث فلم يوجد .

قول القائل: الواحد ليس نصف الاثنين مخالف لما علم بالضرورة ومثال الثانى الواحد ليس سدس عشر الستين، ومثال الدليل القاطع أن الشمس ليست طالعة وقواعد الشرائع هو وجوب الصلاة والزكاة أو تحريم الخمر ونحو ذلك مما هو من قواعد الدين، فإن شأن هذا أن يتواتر لتوفر الدواعى على نقله، كسقوط المؤذن شأنه أن يتواتر لغرابته، وقواعد الدين شأنها أن تتواتر لشرفها، والمعجزات جمعت بين الغرابة لكونها من خوارق العادات والشرف لأنها أصل النبوات

فإذا لم يتواتر شيء من ذلك ولم ينقله إلا واحد دل على كذب الخبر إن كان قد حضره جمع عظيم ، ولم يقم غيره مقامه فى حصول المقصود منه ، فالقيد الأول احتراز من انشقاق القمر ، فإنه كان ليلا ولم يحضره عدد التواتر . والقيد الثانى احتراز عن بقية معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام كنبع الماء من بين أصابعه وإشباع العدد العظيم من الطعام القليل ، فإنه حضره الجمع العظيم ، غير أن الأمة اكتفت بنقل القرآن وإعجازه عن غيره من المعجزات ، فنقلت آحاداً مع أن شأنها أن تكون متواترة . وأما الأحاديث فلها حالتان : أول الإسلام قبل أن تدون وتضبط فهذه الحالة إذا طلب حديث ولم يوجد ثم وجد لا يدل على كذبه ، فإن السنة كانت مفرقة فى الأرض فى صدور الحفظة . الحالة الثانية : بعد الضبط التام وتحصيلها إذا طلب حديث فلم يوجد فى شيء من دواوين الحديث ولا عند رواته دل ذلك على عدم صحته ، غير أنه يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راوٍ إلا وكشف أمره فى جميع أقطار الأرض وهو عسر أو متعذر . وأما الكشف فى البعض فلا يحصل القطع بكذبه لاحتمال أن يكون فى البعض الآخر . وقد ذكر أبو حازم حديثا فى مجلس هرون الرشيد وحضره ابن شهاب الزهرى فقال ابن شهاب : لا أعرف هذا الحديث فقال له أبو حازم أكل سُنَّة رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفتها ؟! فقال لا فقال أثلثها؟فقال لا قال أنصفها؟ فسكت فقال له اجعل هذا من النصف الذى لم تعرفه ، وهذا هو ابن شهاب الزهرى شيخ مالك ، فما ظنك بغيره ؟!

الفصل الخامس

فى خبر الواحد

وهو خبر العدل الواحد أو العدول المفيد للظن وهو عند مالك رحمة الله عليه وعند أصحابه حجة واتفقوا على جواز العمل به فى الدنيويات والفتوى

والشهادات ،والخلاف إنما هو فى كونه حجة فى حق المجتهدين فالاكثرون على أنه حجة لمبادرة الصحابة رضوان الله عليهم إلى العمل به .

كون خبر الجماعة إذا أفاد الظن يسمى خبر الواحد هو اصطلاح لا لغة،وقد تقدم أول الباب أن الأخبار ثلاثة أقسام : تواتر وآحاد ولا تواتر ولا آحاد وهو خبر الواحد المنفرد إذا احتفت به القرائن حتى أفاد العام ،وجمهور أهل العلم على أن خبر الواحد حجة عند : مالك والشافعى وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل وغيرهم .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : اختلف الناس فى جواز التعبد بخبر الواحد فقال به الفقهاء والأصوليون وخالف بعض المتكلمين ، والقائلون فى جواز التعبد به اختلفوا فى وقوع التعبد به ، فمنهم من قال: لا يجوز التعبد لأنه لم يرد التعبد به بل ورد السمع بالمنع منه.ومنهم من يقول: يجوز العمل به إذا عضده غيره ووجد أمر يقويه ، ومنهم من يقول لا يقبل إلا خبر اثنين فصاعدا إذا كانا عدلين ضابطين قاله الجبائى . وحكى المازرى وغيره أنه قال لايقبل فى الأخبار التى تتعلق بالزنا إلا أربعة قياسا للرواية على الشهادة .

حجة المنع من جواز التعبد به، أن التكاليف تعتمد تحصيل المصالح ودفع المفاسد وذلك يقتضى أن تكون المصلحة أو المفسدة معلومة وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن وهو يجوز خطؤه فيقع المكلف فى الجهل والفساد وهو غير جائز وهذه الحجة باطلة إما لأنها مبنية على قاعدة الحسن والقبح ونحن نمنعها ، أو لأن الظن إصابته غالبة وخطؤه نادر ، ومقتضى القواعد أن لا تترك المصالح الغالبة للمفسدة النادرة ، فلذلك أقام صاحب الشرع الظن مقام العلم لغلبة صوابه وندرة خطئه .

حجة المنع من الوقوع : قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم »(١) وخبر

---

(١) ٣٦ الإسراء .

الواحد لا يوجب علما فلا يتبع وقوله تعالى « إن الظن لا يغنى من الحق شيئا» (١) وقوله تعالى «إن يتبعون إلا الظن»(٢) فى سياق الذم وذلك يقتضى تحريم اتباع الظن وهذه النصوص كثيرة .

وجوابها: أن ذلك مخصوص بقواعد الديانات وأصول العبادات القطعيات، ويدل على ذلك قوله عليه السلام «نحن نقضى بالظاهر والله يتولى السرائر» وقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة»(٣) فجعل تعالى الموجب للتبين كونه فاسقا فعند عدم الفسق يجب العمل وهو المطلوب ، ولقوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » (٤) أوجب تعالى الحذر بقول الطائفة الخارجة من الفرقة مع أن الفرقة تصدق على الثلاثة فالخارج منها يكون أقل منها ، فإذا وجب الحذر عند قولهم كان قولهم حجة وهو المطلوب ، قياسا على الفتوى والشهادة .

ومعنى قولى اتفقوا على أنه حجة فى الدنيويات ، أنه يجوز الاعتماد على قول العدل فى الأسفار وارتكاب الأخطار إذا أخبر أنها مأمونة وكذلك سقى الأدوية ومعالجة المرضى وغير ذلك من أمور الدنيا، ويجوز بل يجب الاعتماد على قول المفتى وإن كان قوله لا يفيد عند المستفتين إلا الظن ، ولذلك اجتمعت الأمة على أن الحاكم يجب عليه أن يحكم بقول الشاهدين ، وإن لم يحصل عنده إلا الظن، وإنما الخلاف إذا اجتهد العلماء فى الأحكام المتعلقة بالفتاوى هل يجوز للمجتهد الاعتماد على ذلك ؟

ويشترط فى المخبر العقل والتكليف ، وإن كان تحمل الصبى صحيحا ،

---

(١) ٣٦ يونس

(٢) ١١٦ الأنعام

(٣) ٦ الحجرات

(٤) ١٢٢ التوبة

والاسلام ، واختلف فى المبتدعة إذا كفرناهم ، فعند القاضى أبى بكر منا والقاضى عبد الجبار لا تقبل روايتهم ، وفصل الامام فخر الدين وأبو الحسين بين من يبيح الكذب وغيره . والصحابة رضوان الله عليهم عدول إلا عند قيام المعارض .

أما العقل فلأنه أصل الضبط ، والتكليف هو الوازع عن الكذب فمن لا تكليف عليه هو آمن من عذاب الله تعالى فى كذبه فيقدم عليه، ولا يحصل الوثوق به، وتحمل الصبى جائز لأنه إنما يقبل أداؤه وروايته بعد بلوغه وحصول التكليف الوازع فى حقه ، وكذلك تحمل الكافر والفاسق ، ويؤدون إذا زالت هذه النقائص عنهم ، فإن من حصل له العلم بشىء جاز له الإخبار عنه ولا تضره الحالة المقارنة لحصول العلم .

ونقل فى مذهب الشافعى رضى الله عنه قول بجواز رواية الصبى وهو منكر من حيث النظر والقواعد بخلاف التحمل ، ومازال الصحابة رضوان الله عليهم يسمعون رواية العدول فيما تحملوه فى حالة الكفر والصبا وذلك غير قادح ، وكذلك الشهادة لا يقدح فيها أن وقت التحمل كان عدوا أو صبيا أو كافرا أو فاسقا إذا سلمت حالة الأداء عن ذلك ، فكذلك ههنا . وأما الكافر الذى هو من غير أهل القبلة فلا تقبل روايته فى الدين ، وإن كان أبو حنيفة رضى الله عنه قبل شهادة أهل الذمة فى الوصية وعلى بعضهم لقوله تعالى « أو آخران من غيركم »[1] فالجمهور يقولون من غير تلك القبلة ، وأبو حنيفة يقول من غير دينكم ، والمسئلة مستقصاة فى الفقه والخلاف .

وأما المبتدعة فقد قبل البخارى وغيره روايتهم كعمرو بن عبيد[2] وغيره من

---

(١) ١٠٦ المائدة .

(٢) عمرو بن عبيد توفى سنة ٧٦٢ تلميذ الحسن البصرى وزميل واصل بن عطاء انفصل عن أستاذه وقال بالمنزلة بين المنزلتين للعاصى فاعتبره غير مؤمن وغير كافر .

المعتزلة وغيرهم ، نظرا إلى أنهم من أهل القبلة من حيث الجملة ، وردها غيرهم لأنهم إما كفرة أو فسقة وهو مذهب مالك رحمه الله لقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا »[1] وهؤلاء إما فسقة أو كفرة ، والعدالة شرط لقوله تعالى «ذوى عدل منكم»[2] مع قوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم »[3] فهذا مطلق وذاك مقيد ، والمطلق يحمل على المقيد لقوله تعالى فى الآية الأخرى « ممن ترضون من الشهداء »[4] وإذا اشترطت العدالة فى الشهادة المتعلقة بأمر جزئى لا يتعداه الحكم المشهود به فأولى الرواية ، لأنها تثبت حكما عاما على الخلق إلى يوم القيامة ، ولأن الدليل ينفى العمل بالظن خالفناه فى حق العدل ، فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل. ولقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » دل على عدم قبول الفاسق فلابد من العلم بعدم الفسق حتى يتعين حكم التوقف وذلك هو ثبوت العدالة وهو المطلوب .

ومعنى قول العلماء: الصحابة رضوان الله عليهم عدول أى الذين كانوا ملازمين له والمهتدين بهديه عليه الصلاة والسلام ، وهذا هو أحد التفاسير للصحابة ، وقيل الصحابى من رآه ولو مرة ، وقيل من كان فى زمانه. وهذان القسمان لا يلزم فيهما العدالة مطلقا ، بل فيهم العدل وغيره بخلاف الملازمين له عليه السلام ، وفاضت عليهم أنواره، وظهرت فيهم بركاته وآثاره ، وهو المراد بقوله عليه السلام «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» .

وقولى: عند قيام المعارض ، حذرا من زنا ماعز والغامدية وغير ذلك مما جرى فى زمن عمر فى قصة أبى بكرة وما فيها من القذف والجلد والقصة مشهورة ، فمع قيام أسباب الرد لا تثبت العدالة ، غير أنها هى الأصل فيهم من غير عصمة وغيرهم

(١) ٦ الحجرات .

(٢) ٢ الطلاق .

(٣) ٢٨٢ البقرة .

(٤) ٢٨٢ البقرة .

الأصل فيه عدم العدالة حتى تثبت العدالة عملا بالغالب فى الفريقين .

والعدالة اجتناب الكبائر وبعض الصغائر والاصرار عليها والمباحات القادحة فى المروءة .

الكبيرة والصغيرة يرجعان إلى كبر المفسدة وصغرها وقال بعض العلماء لا يقال فى معصية الله تعالى صغيرة نظرا إلى من عُصى بها مع حصول الاتفاق على أن العدالة لا تذهب بجميع الذنوب ، بل الخلاف فى التسمية ، قال بعض العلماء كل معصية فيها حد فهى كبيرة ، وكذلك كل ما ورد فى الكتاب أو السنة لعنة فاعله أو التشديد فى الوعيد عليه فهو كبيرة، ثم ما وقع من غير ذلك اعتبر بالنسبة إليه ، فإن ساواه فى المفسدة حكم بأنه كبيرة، ووردت السنة بأن القبلة فى الأجنبية صغيرة والنظرة وأشياء نحوهما ، فينظر أيضا ماساواهما فهو صغيرة ، وأما الإصرار فيخرج الصغيرة عن أن تكون صغيرة، ولذلك يقال لا صغيرة مع الإصرار ، ولا كبيرة مع الاستغفار. فالإصرار أن يكون العزم حاصلا على معاودة مثل تلك المعصية،أما من تقع منه الصغيرة فيقلع عنها ويتوب ثم يواقعها من غير عزم سابق على تكرار الفعل فليس بإصرار .

فائدة : ماضابط الإصرار الذى تصير الصغيرة به كبيرة؟ قال بعض العلماء حد ذلك أن يتكرر منه تكرارا — يخل الثقة بصدقه كما تخل به ملابسة الكبيرة فمتى وصل إلى هذه الغاية صارت الصغيرة كبيرة ، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص واختلاف الأحوال ، والنظر فى ذلك لأهل الاعتبار والنظر الصحيح من الحكام وعلماء الأحكام الناظرين فى التجريح والتعديل .

والمباحات القادحة فى المروءة نحو الأكل فى الطرقات ، والتعرى فى الخلوات ونحو ذلك مما يدل على أنه غير مكترث باستهزاء الناس به . قال الغزالى إلا أن يكون ذلك فعل من يعمل ذلك على سبيل كسر النفس وإلزامها التواضع كما يفعله كثير من العُبَّاد .

وقولى بعض الصغائر: معناه أن من الصغائر مالا يكون فيه إلا مجرد المعصية كالكذبة التى لا يتعلق بها ضرر ، والنظرة لغير ذات محرم ، ومنها ما يكون دالا على الاستهزاء بالدين أو المروءة ، كما لو قبَّل امرأة فى الطريق أو أمسك فرجها

بحضرة الناس غير مكترث بهم فهذه أفعال من لا يوثق بدينه ولا مروءته ، فلا تأمنه فى الشهادة على الكذب فيها .

فائدة : ما تقدم من أن الكبيرة تتبع عظم المفسدة ، فالا تعظم مفسدته لا يكون كبيرة ، استثنى صاحب الشرع من ذلك أشياء حقيرة المفسدة ، وجعلها مسقطة للعدالة موجبة للفسوق ، لقبح ذلك الباب فى نفسه لا لعظم المفسدة ، وذلك كشهادة الزور فإنها فسوق مطلقا ، وإن كان لم يتلف بها على المشهود عليه إلا فلسا، ومقتضى القاعدة أنها لا تكون كبيرة إلا إذا عظمت مفسدتها ، وكذلك السرقة والغصب لقبح هذه الأبواب فى أنفسها ، ومما يدل على التفرقة بين أسباب الفسوق وغيرها قوله تعالى « وكرّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان »[1] فرق تعالى بين الكفر والفسوق الذى هو الكبائر ، والعصيان الذى هو الصغائر التى ليست فسوقا .

ثم الفاسق إن كان فسقه مظنونا قبلت روايته بالاتفاق ، وإن كان مقطوعا قبل الشافعى رواية أرباب الأهواء إلا الخطابية من الرافضة[2] لتجويزهم الكذب لموافقة مذهبهم ، ومنع القاضى أبو بكر من قبولها ، واختلف العلماء فى شارب النبيذ من غير سكر فقال الشافعى أحده وأقبل شهادته بناء أن فسقه مظنون وقال مالك أحده ولا أقبل شهادته كأنه قطع بفسقه .

معنى الفسق المظنون الذى تقبل معه الرواية أن يكون هو يعتقد أنه على صواب لمستند حصل له ، ونحن نظن بطلان ذلك المستند ولا نقطع ببطلانه ، فهو فى حكم الفاسق لولا ذلك المستند ، أما لو ظننا فسقه ببينة شهدت بارتكابه أسباب الفسوق فليس هو من هذا القبيل، بل ترد روايته ومعنى أن أرباب الأهواء مقطوع بفسقهم أى خالفوا قطعيا ، وهم يعتقدون أنهم على صواب . والقسم الأول خالف ظنا فقط .

---

(١) ٧ الحجرات .

(٢) الخطابية : طائفة من الشيعة أتباع أبى الخطاب الأجدع ، الذى تتلمذ لجعفر الصادق ، وزعم أن الألوهية حلت فيه ، واستباح مع اتباعه ماحرم الله . وقد تبرأ منهم جعفر وحاربهم وأسر أبو الخطاب وقتل سنة ٧٥٥م وامتزجت دعوته بالاسماعيلية .

حجة الشافعى: أنهم من أهل القبلة فتقبل روايتهم كما نورثهم ونرثهم ونجرى عليهم أحكام الإسلام.

حجة القاضى: أن مخالفتهم القواطع تقتضى القطع بفسقهم، فيندرجون فى قوله تعالى «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا»[1] ولأن قبول روايتهم ترويج لبدعتهم فيحرم[2].
وأما شارب النبيذ فالأمر فيه مبنى على قاعدتين إحداهما أن الزواجر تعتمد المفاسد[3] ودرأها لا حصول العصيان ولذلك نؤلم الصبيان والبهائم استصلاحا لهم وإن لم يكونوا عصاة؛ فلذلك يقام الحد على الحنفى لدرء مفسدة السكر وفساد العقل والتسبب له وإن لم يكن عاصيا لتقليده أبا حنيفة، فهذه القاعدة هى الموجبة لحده وقبول شهادته، ولا تناقض حينئذ لأن الزواجر لدرء المفسدة وقبول الشهادة لعدم المعصية.

ويرد على الشافعى فى هذه القاعدة أنها وإن كانت صحيحة غير أنا لم نجدها إلا فى الزواجر التى ليست محدودة، أما المحدودة فما عهدناها فى الشرع إلا فى المعاصى.

القاعدة الثانية: وهى أن قضاء القاضى ينقض إذا خالف أحد أربعة أشياء: الإجماع أو النص الجلى أو القياس الجلى أو القواعد. فمتى خالف إحدى هذه الأربعة قضاء قاض لا لمعارض له فى القياس أو النص الجلى أو القواعد نقض هذا، وهو مدار الفتاوى فى المذاهب المعمول بها، وإذا كنا لا نقره شرعا مع تأكده بقضاء القاضى بنقضه، فأولى أن لا نقره شرعا إن لم يتأكد، وإذا لم نقره شرعا لم يجز التقليد فيه، ويكون الناطق به من المجتهدين كأنه ساكت لم يقل شيئاً، والمقلد لذلك المجتهد كأنه لم يقلد أحدا، ومن لم يكن مقلدا فى شرب النبيذ كان عاصيا، والعاصى بمثل هذه الفعلة يكون فاسقا: فلهذه القاعدة قال مالك أحده للمعصية وأرد شهادته لفسقه وهو أوجه فى النظر من قول الشافعى لما تقدم من الإشكال على

---

(١) ٦ الحجرات
(٢) فى الأصول: فتحرم.
(٣) فى الأصول: الفاسد.

قول الشافعي . ومسئلة النبيذ خولف فيها النصوص لقوله عليه السلام «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» ونحوه ، وهو كثير فى السنة ، والقياس الجلى على الخمر والقواعد من جهة أن القاعدة سد الذريعة فى صون العقول لانعقاد الإجماع على تحريم النقطة من الخمر وإن كانت لاتسكر سدا لذريعة الإسكار .

وقال أبو حنيفة : يقبل قول المجهول .

خالفه الجمهور فى ذلك لقوله عليه السلام «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله» . وهذا صيغته صيغة الخبر ومعناه الأمر تقديره ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله فلولا أن العدالة شرط وإلا لبطلت حكمة هذا الأمر فإن العدل وغيره سواء حينئذ.

احتج أبو حنيفه بقوله تعالى «إن جاءكم فاسق بنبأ» (١) فتثبتوا . أوجب الله تعالى التثبت عند وجود الفسق ، فعند عدم الفسق وجب أن لا يجب التثبت ، فيجوز العمل وهو المطلوب . ولقوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » (٢) أوجب الحذر عند قبولهم قولهم ولم يشترط العدالة فوجب جواز قبول قول المجهول . ولأن أعرابيا جاء يشهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهلال فقبل شهادته وأمر الناس بالصوم. وإذا جاز ذلك فى الشهادة جاز فى الرواية بطريق الأولى ؛لأن الشهادة يشترط فيها مالا يشترط فى الرواية من الذكورية والحرية والعدد وغير ذلك .

والجواب عن الاول:أنا إذا علمنا زوال الفسق ثبتت العدالة لأنهما ضدان لا ثالث لهما متى علم نفى أحدهما ثبت الآخر . وعن الثانى: أن الطائفة مطلقة فى الآية فيحمل على ما تقدم من تقييد السنة بقوله عليه السلام « من كل خلف عدوله» وعن الثالث : أن القصة محتملة من حيث اللفظ ، وليس فى الحديث أنه كان مجهولا ولا معلوما ، غير أن قضايا الأعيان تتنزل على القواعد وقاعدة الشهادة العدالة ،ولو نقل

---

(١) ٦ الحجرات.

(٢) ١٢٢ التوبة.

عن بعض قضاة الزمان أنه حكم بقول رجل ولم يذكر صفته حمل على أنه ثبتت عدالته فرسول الله صلى الله عليه وسلم أولى لا سيما وهو يقول « إذا شهد ذوا عدل فصوموا وافطروا وانسكوا » فتصريحه عليه السلام بالعدالة يأبى قبول شهادة المجهول .

وتثبت العدالة إما بالاختبار أو بالتزكية واختلف الناس فى اشتراط العدد فى التزكية والتجريح فشرطه بعض المحدثين فى التزكية والتجريح فى الرواية والشهادة واشترطه القاضى أبو بكر فى تزكية الشهادة فقط واختاره الامام فخر الدين ، وقال الشافعى يشترط إبداء سبب التجريح دون التعديل لاختلاف المذاهب فى ذلك والعدالة شىء واحد وعكس قوم لوقوع الاكتفاء بالظاهر فى العدالة دون التجريح ، ونفى ذلك القاضى أبو بكر فيهما .

الاختبار كالمعاملة والمخالطة التى تطلع على خبايا النفوس ودسائسها، والتزكية ثناء العدول المبرزين عليه بصفات العدالة على ما تقرر فى كتب الفقه. وتعلم العدالة أيضا بغير هاتين الطريقتين وهى السمعة الجميلة المتواترة والمستفيضة ولذلك يقطع بعدالة أقوام من العلماء والصلحاء من سلف هذه الأمة ولم نختبرهم، بل بالسماع المتواتر أو المستفيض ، فهذا كاف وقد نص الفقهاء على أن من عرف بالعدالة لا يطلب له تزكية .

حجة اشتراط العدد فى الجميع : أن التجريح والتعديل صفتان فيحتاجان إلى عدلين فصاعدا كالرشد والسفه والكفاءة وغيرها .

حجة القاضى : أن الرواية يكفى فيها الواحد على الصحيح فأصلها كذلك ، والشهادة لا يكفى فيها الواحد فلا يكفى فى أصلها الواحد تسوية بين البابين والفروع والأصول، وأما إبداء أسباب التجريح والتعديل فالفقه فيه أن المجرح

والمعدل إذا كان عالما مبرزا اكتفى الحاكم بعلمه عن سؤاله ، فإن العالم لا يجرح إلا بما لو سمع به الحاكم كان جرحا ،وكذلك التعديل .

وأما اختلاف المذاهب فالعالم المتقن لا يجرح بأمر مختلف فيه يمكن أن يصح التقليد فيه ، ولا يفسق بذلك إلا جاهل، فما من مذهب إلا وفيه أمور ينكرها أهل المذاهب الأخرى ، ولا سبيل الى التفسيق بذلك ، وإلا لفسقت كل طائفة الطائفة الأخرى، فتفسق جميع الأمة ، وهو خلاف الإجماع، بل كل من قلد تقليداً صحيحا فهو مطيع لأمر الله تعالى ، وإن كان غيره من المذاهب يخالفه فى ذلك .

وأما الاكتفاء بالظاهر فهو شأن الجهلة الأغبياء الضعفاء الحزم والعزم ومثل هؤلاء لا ينبغى للحاكم الاعتماد على قولهم فى التزكية. وكل من كان يغلب عليه حسن الظن بالناس لا ينبغى أن يكون مزكيا ولا حاكما لبعده عن الحزم. وقد قال صلى الله عليه وسلم « الحزم سوء الظن » فمن ضيع سوء الظن فقد ضيع الحزم ، نعم لا ينبغى أن يبنى على سوء ظنه شيئا إلا لمستند شرعى وهو معنى قوله تعالى « اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم »(1) أى اجتنبوا العمل به حتى يثبت بطريق شرعى. فالحق مذهب القاضى .

ويقدم الجرح على التعديل إلا أن يجرحه بقتل إنسان معين فيقول المعدل رأيته حيا وقيل يقدم المعدل إن زاد عدده .

إنما قدم الجرح لأن الجارح مطلع على مالم يطلع عليه المعدل؛ لأن المعدل مدركه استصحاب الحال والمطلع على الرافع للاستصحاب مقدم على المتمسك بالاستصحاب، أما إذا جرحه بقتل من شهد بحياته فلا يمكن أن يقال اطلع الجارح على ماذهل عنه المعدل فيحصل التعارض والتوقف، وليس أحدهما أولى من الآخر فيستصحب الحالة السابقة المتقررة من غير هاتين البينتين ، وكأن هاتين البينتين ماوجدتا ووجه تقدم العدد الأكثر أن الكثرة تقوى الظن والعمل بأقوى الظنين واجب كما فى الأمارتين والحديثين وغيرهما .

---

(1) ٣٦ يونس.

الفصل السادس

فى مستند الراوى

فأعلى [مراتبه] (1) أن يعلم قراءته على شيخه أو إخباره به أو يتذكر ألفاظ قراءته ، وثانيها أن يعلم قراءة جميع الكتاب ولا يذكر الألفاظ ولا الوقت. وثالثها أن يشك فى سماعه فلا تجوز له رواية بخلاف الأولين. ورابعها أن يعتمد على خطه فيجوز عند الشافعى وأبى يوسف ومحمد خلافا لأبى حنيفة .

إذا علم قراءة جميع الكتاب ولا يذكر نطقه به فهو جازم بروايته عن شيخه من حيث الجملة فيجوز العمل بما رواه لحصول الثقة بذلك، كما أن من يقطع بأنه رأى مسئلة فى كتاب ولا يتذكر صورة حروفها يجوز له الاعتماد على ما جزم به من ذلك بخلاف الشك لا مستند له : لا علم ولا ظن ، وأما الاعتماد على الخط فهى مسئلة ذات أقوال: اعتبره مالك فى الرواية والشهادة بناء على أن الإنسان قد يقطع بصور الحروف وأنها لم تتبدل بقرائن حالية عنده لتلك الحروف لا يمكن التعبير عن تلك القرائن ، كما أن المنتقد للفضة والذهب يقطع بجيدها ورديئها بقرائن فى تلك الأعيان لا يمكنه أن يعبر عنها . وقيل لا يعتمد على الخط مطلقا لقوة احتمال التزوير ومن استقراء أحوال المزورين للخطوط علم أن وضع مثل الخط ليس من البعيد المتعذر بل من القريب ، حتى روى بعض المصنفين فى مذهب مالك أن مالكا رجع عن الشهادة على الخط .

وفصل الشافعى بين الرواية فتجوز، لأن الداعية فى التزوير فيها ضعيفة لأنها لا تتعلق بشخص معين ، وبين الشهادة فيمتنع لأنها متعلقة بمعين وهو مظنة العداوة ، ولا يتصور أن يعادى أحد الأمة إلى قيام الساعة ، ولأن الشهادات إنما تقع غالبا فى الأموال النفيسة ، وما هو متعلق الأغراض من الأمور الخطرة فتتوفر الدواعى على التزوير فيها لتحصيلها بمقتضى الطباع البشرية .

---

(1) ساقطة من الأصل .

الفصل السابع

في عدده

والواحد عندنا وعند جمهور الفقهاء يكفي خلافا للجبائي في اشتراط الاثنين أو يعضد الواحد ظاهر أو عمل بعض الصحابه أو اجتهاد أو يكون منتشرا فيهم، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة لنا أن الصحابة رضوان الله عليهم قبلوا خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين(١) وحدها وهي مما تعم به البلوى .

احتج الجبائي بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سلم من اثنتين فقال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله؟! فقال كل ذلك لم يكن، فقال قد كان بعض ذلك يارسول الله فقال عليه السلام للصحابة «أحق ما قال» فقالوا نعم ، فلم يقبل عليه السلام قول ذي اليدين وحده ، ولأن عمر رضى الله عنه لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري وحده في الاستئذان ، ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا ، ولأن النصوص مانعة من العمل بالظن كما تقدم بيانها خالفناه في العدد إذا أخبروا فيبقى فيما عدا هذا على مقتضى الدليل .

والجواب على الأول: أنا نقول بخبر المنفرد مالم تحصل فيه ريبة وتلك واقعة عظيمة في جمع عظيم فلو لم يخبر بها غير ذي اليدين لكان ذلك ريبة يوجب الرد، فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم لزوال الريبة لا لأن العددة شرط، وكذلك لم يرد عمر رضى الله عنه الخبر إلا لحصول الريبة بسبب أن الاستئذان أمر يتكرر فلو لم يعرفه إلا واحد لكان ذلك ريبة توجب الرد ، وعن الثالث: أن ظواهر تلك النصوص مخصوصة بعمل الصحابة رضوان الله عليهم لقبولهم خبر عائشة المتقدم وخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس لما روى لهم قوله عليه السلام « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » .

---

(١) وهو حديثها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين أنزل أو لم ينزل .

الفصل الثامن

فيما اختلف فيه من الشروط

قال الحنفية إذا لم يقبل راوى الأصل الحديث لا تقبل رواية الفرع ، قال الامام إن جزم كل واحد منهما لم يقبل وإلا عمل بالراجح ، وقال أكثر أصحابنا والشافعية والحنفية إذا شك الأصل فى الحديث لا يضر ذلك ، خلافا للكرخى .

حجة الحنفية : أن اعتبار الفرع : فرع اعتبار الأصل ، والأصل أنكر أن يكون الفرع روى عنه فلا يقبل الفرع ، كما لو قال الأصل فى الشهادة : لم أعلم هذه الشهادة ، أو أجزم بعدم تحملها فإن الشهادة لا تقبل .

قال الإمام فخر الدين: إذا لم يجزم بعدمه بل قال لا أذكر أنه رواه عنى قبلت رواية الفرع، لأن عدالته تقتضى صدقه ، وعدم علم الأصل لا ينافى صدقه ، فالمثبت مقدم على النافى ، وإن جزم الأصل بعدم الرواية ولم يجزم الفرع بل قال: الظاهر أنى رويته ، قدم الأصل لجزمه ، وإن جزم كل واحد منهما :هذا بالرواية وهذا بعدمها حصل التوقف ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر .

ووجه قول أصحابنا. أنه يقبل فى شك الأصل أن عدالة الفرع تمنعه الكذب ، والشك من الأصل لا يعارض اليقين .

والمنقول عن مالك أن الراوى إذا لم يكن فقيها فانه كان يترك روايته ووافقه أبو حنيفة ، وخالفه الامام فخر الدين وجماعة .

حجة مالك: أن غير الفقيه يسوء فهمه فيفهم الحديث على خلاف وضعه، وربما خطر له أن ينقله بالمعنى الذى فهمه معرضا عن اللفظ ، فيقع الخلل فى مقصود

الشارع ، فالحزم أن لا يروى عن غير فقيه ، ولقوله صلى الله عليه وسلم « نضّر الله امرءاً سمع مقالتي فأداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه إلى من ليس بفقيه » فجعل الحامل إما فقيها وغيره أفقه منه ، أو غيره جاهلا ، ولم يجعل من جملة الأقسام أن الحامل جاهل .

حجة الجواز قوله عليه السلام « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله » ولم يشترط الفقه ، فكان ساقطا عن الاعتبار ، ولأن العدالة تمنع من تبديل اللفظ إلا بشروطه ، ومتى كان هذا هو لفظ صاحب الشرع أو بدل لفظه بشروطه ، أمنا الخلل فإن من شرط تبديل اللفظ مساواته فى الدلالة .

قال الامام فخر الدين ولا يخل بالراوى تساهله فى غير الحديث ، ولا جهله بالعربية ، ولا الجهل بنسبه ، ولا مخالفة أكثر الأمة لروايته ، وقد اتفقوا على أن مخالفة الحفاظ لا تمنع من القبول ، ولا كونه على خلاف الكتاب ، خلافا لعيسى بن أبان .

المقصود ضبط الشرائع فالتساهل فى غيرها لا يضر ، إذا علم ضبطه وتشديده فى الحديث ، وإذا جهل العربية عدالته تمنعه أن يروى إلا كما سمع وعلى إعرابه وصورته ، وأنه متى شك فى شىء تركه . هذا كله أثر العدالة وهى موجودة فيكتفى بها ، والجهل بنسبه إنما يتوقع منه التدليس به ، وتركته على نسب آخر فيقع التدليس ولكن هذا أمر يتعلق بالراوى عنه الذى يدلس به ، أما هو فلا ، ومخالفة الأكثر لروايته أو الحفاظ لا تقدح لأنه قد ينفرد بما لم يطلعوا عليه .

حجة عيسى بن أبان : ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه » .

جوابه أنه معارض بقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم »[1] ومن البيان

---

(١) ٤٤ النحل .

التخصيص، والمخصص مخالف للعام المخصص ، فكان يلزم رده وليس كذلك لظاهر الآية، ولأن ظاهر الحديث يقتضى رده وإن كان متواترا وليس كذلك ، بل يحمل الحديث على ما إذا دلت قواطع الكتاب على نقيض مقتضاه مع تعذر التأويل .

ولا كون مذهبه على خلاف روايته وهو مذهب أكثر أصحابنا ، وفيه أربعة مذاهب ، قال الحنفية إن خصصه رجع إلى مذهب الراوى لأنه أعلم . وقال الكرخى ظاهر الخبر أولى . وقال الشافعى إن خالف ظاهر الحديث رجع إلى الحديث ، وإن كان أحد الاحتمالين رجع إليه . وقال القاضى عبد الجبار إن كان تأويله على خلاف الضرورة ترك وإلا وجب النظر فى ذلك

هذه المسئلة عندى ينبغى أن تخصص ببعض الرواة ، فتحمل على الراوى المباشر للنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى يحسن أن يقال هو أعلم بمراد المتكلم ، أما مثل مالك ومخالفته لحديث بيع الخيار الذى رواه وغيره من الأحاديث فلا يندرج فى هذه المسئلة ، لأنه لم يباشر المتكلم حتى يحسن أن يقال فيه لعله شاهد من القرائن الحالية أو المقالية ما يقتضى مخالفته ، فلا تكون المسئلة على عمومها .

حجة الاعتماد على الحديث مطلقا : أن الحجة فى لفظ صاحب الشرع لا فى مذهب الراوى فوجب المصير إلى الحديث .

حجة الحنفية : أن المباشر يحصل له من القرائن ما يقتضى تخصيص العام فيرجع إليه فى التخصيص ، كما يرجع إليه فى أصل الحديث .

حجة الشافعى : أن الحديث إذا كان له ظاهر يرجع إليه ، لأن الحجة فى ظواهر الشريعة لا فى مذاهب الرواة ، أما إذا لم يكن له ظاهر فقد سقطت الحجة منه فيعتمد على تفسير الراوى ، لأنه أعلم بحال المتكلم ولم يعارضه ظاهر شرعى ، وهذا كاللفظ المشترك ، كما إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اعتدى بقرء وقرء وقرء» فحمله الراوى على الأطهار صح ذلك .

وأما مذهب القاضى عبد الجبار فقد حكى خلافا وذلك عسر ؛ لأن ما هو على خلاف الضرورة كيف يمكن أحد أن يقول هو معتبر ، فكأنه تفسير لا خلاف . وأما قوله نظر فى ذلك فهو خلاف لمن جزم بتقديم الخبر أو المذهب ، ووجهه أنه موضع تعارض لما تقدم من المدارك المتعارضة ، فينظر فى كل مادة ما يقتضى ترجيح بعض ذلك على بعض .

وإذا ورد الخبر فى مسئلة علمية وليس فى الأدلة القطعية ما يعضده ، رد لأن الظن لا يكفى فى القطعيات وإلا قبل .

مسائل أصول الدين المطلوب فيها اليقين وهو المكلف به فيها عند الجمهور ، فإذا ورد ما يفيد الظن وفى الأدلة العقلية ما يقتضى ذلك المطلوب بعينه حصل المقصود بذلك القطعى وبقى السمعى مؤكدا له ومؤنسا ؛ فإن اليقين ما ورد فيه السمع والعقل بخلاف العقل وحده (١) وإن لم يكن غيره رد لعدم الفائدة فيه ، لأن ما يفيده ذلك الخبر لا يعتبر ، والذى هو معتبر لا يفيده ذلك الخبر ، فسقط اعتباره .

وإن اقتضى عملا تعم به البلوى قبل عند المالكية والشافعية ، خلافا للحنفية . لنا حديث عائشة المتقدم فى التقاء الختانين .

قالت الحنفية : ما تعم به البلوى شأنه أن يكون معلوماً عند الكافة ، لوجود سببه عندهم ، فيحتاج كل منهم لمعرفة حكمه فيسأل عنه ويروى الحديث فيه ، فلو كان فيه حكم لعلمه الكافة ، فحيث لم يعلمه الجمهور دل ذلك على بطلانه .

وقد نقضوا أصلهم بأحاديث قبلوها فيما تعم به البلوى ، فأثبتوا الوضوء من القهقهة والحجامة والفصادة بأحاديث أخبار آحاد ، مع أن هذه الأمور مما تعم بها البلوى ، وكذلك الوضوء من القىء والرعاف ونحو ذلك . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى «إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً»(٢) خالفناه فى قبول خبر الواحد إذا لم تعم

---

(١) فى نسخة : فإن النفس إنما ورد فيه السمع والعقل آنس بخلاف العقل وحده .

(٢) ٣٦ يونس .

به البلوى فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه ، وهو معارض بقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا»[1] ومقتضاه الجزم بالعمل عند عدم الفسق كان فيما تعم به البلوى أم لا .

الفصل التاسع

فى كيفية الرواية

إذا قال الصحابى سمعت النبى صلى الله عليه وسلم أو أخبرنى أو شافهنى فهذا أعلى المراتب .

وثانيها : أن يقول قال عليه السلام .

وثالثها : أمر عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا ، وهذا كله محمول عند المالكية على أمره عليه السلام ، خلافا لقوم .

الفرق بين قال وما قبلها ، أن قوله قال يصدق مع الوساطة وإن لم يشافه كما يقول أحدنا اليوم : قال النبى عليه السلام ، وإن كان لم يسمعه ، ولا شك أن اللفظ الدال على المشافهة أنص فى المقصود وأبعد عن الخلل المتوقع من الوسائط ودون ذلك أمر أو نهى ، لأنه يدخله احتمال الوسائط وتوقع الخلل من قبلها مضافاً إلى الخلل الحاصل من اختلاف الناس فى صيغتى الأمر والنهى : هل هما للطلب الجازم أم لا ؟ واحتمال آخر هو أن ذلك الأمر للكل أو البعض وهل دائم أو غير دائم .

وقولى : إنه محمول عند المالكية على أمره عليه السلام أريد إذا لم يذكر النبى صلى الله عليه وسلم فى الأمر ، بل يقول الراوى : أمر بكذا أو أمرنا بكذا، فإن اللفظ يحتمل أن يكون فاعل هذا الأمر هو النبى صلى الله عليه وسلم أو غيره ،

---

(١) ٦ الحجرات .

لكن العادة أن من له رئيس معظم فقال أمر بكذا أو أمرنا بكذا إنما يريد أمر رئيسه ، ولا يفهم عنه إلا ذلك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو عظيم الصحابة ومرجعهم والمشار إليه فى أقوالهم وأفعالهم ؛ فتصرف إطلاقاتهم إليه صلى الله عليه وسلم ، أما مع تعيين الفاعل للآمر فلا يبقى هنالك احتمال البتة .

حجة غير المالكية: أن الفاعل إذا حذف احتمل النبي صلى الله عليه وسلم وغيره ، فلا نُثبت شرعاً بالشك .

وجوابه: ظاهر الحال صارف للنبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم تقريره .

ورابعها: أن يقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ، فعندنا وعند الشافعى يحمل على أمره ونهيه صلى الله عليه وسلم ، خلافا للكرخى .

وخامسها : أن يقول السنة كذا فعندنا يحمل على سنته عليه السلام خلافا لقوم .

قد تقدم تقرير أمرنا ونهينا . وأما السنة فأصلها فى اللغة الطريقة ، ومنه سنن الطريق الذى يمشى فيه ، غير أنها فى عرف الاستعمال صارت موضوعة لطريقته عليه السلام فى الشريعة ، فمن رجح اللغة توقف لعدم تعين ذلك النوع من السنة التى تقتضيها اللغة ، ومن لاحظ النقل حمله على الشريعة . وللعلماء خلاف فى لفظ السنة ، فنهم من يقول السنة هو المندوب ولذلك تذكر قبالة الفرض ، فيقال فروض الصلاة كذا وسننها كذا ، ومنهم من يقول السنة ما ثبت من قِبله عليه السلام بقول أو فعل غير القرآن كان واجبا أو سنة ، فيقال من السنة كذا ، ويريد أنه واجب بالسنة ، ولذلك يقول الشافعى الختان من السنة وهو عنده واجب ، ومنهم من يقول السنة ما فعله عليه السلام وواظب عليه .

وسادسها: أن يقول عن النبي عليه السلام ، فقيل يحمل على سماعه هو وقيل لا .

يحتمل أن يكون المراد روى عن النبى ، فلا يلزم أن يكون هو سامعاً ، أو يكون المراد أخذت عن النبي صلى الله عليه وسلم أو نقلت ، فيكون هو السامع ،

فاللفظة محتملة ، فمنهم من غلب ظاهر حال الصحابى ، وإن الغالب عليه أن يكون هو السامع فجعله مباشراً ، أو ينظر إلى احتمال اللفظ فلا تتعين المباشرة .

وسابعها : كنا نفعل كذا وهو يقتضى كونه شرعا .

لأن مقصود الصحابى أن يخبرنا بما يكون شرعاً بسبب أنهم كانوا يفعلون ذلك ، وأن الغالب اطلاعه عليه السلام على ذلك وتقريره عليه ، وذلك يقتضى الشرعية ، وأيضا فالصحابة رضوان الله عليهم حالهم يقتضى أنهم لا يقرون بين أظهرهم إلا ما يكون شرعا فيكون ذلك شرعا .

وأما غير الصحابى فأعلى مراتبه أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو سمعته ، وللسامع منه أن يقول حدثنى أو أخبرنى أو سمعته يحدث عن فلان ، إن قصد إسماعه خاصة أو فى جماعة ، وإلا فيقول سمعته يحدث .

إذا حدث جماعة هو أحدهم صدق لغة أن يقول : حدثنى وأخبرنى ، وأما إذا لم يقصد إسماعه ولا إسماع جماعة هو فيهم لا يصدق أنه حدثه ولا أخبره ، بل يصدق أنه هو سمعه فقط ، فإن سماعه لا يتوقف على قصد إسماعه .

وثانيها : أن تقول له سمعت هذا من فلان فيقول نعم ، أو يقول بعد الفراغ الأمر كما قرىء ، فالحكم مثل الأول فى وجوب العمل ورواية السامع .

لأن لفظة نعم فى لغة العرب تقتضى إعادة الكلام الأول وتقريره ، فإذا قلت لغيرك قام زيد فقال نعم تقديره نعم قام زيد ، فإذا قيل له سمعت هذا فقال نعم تقديره نعم سمعته ، وقوله الأمر كما قرىء المراد بالأمر مسموعه وما ضبطه تقديره الذى سمعته وضبطته مثل الذى قرىء ، فيكون عين المسموع له ، لأنا لا نعنى بعينه إلا ذلك ، فإن اللفظ إذا أعيد بعينه كان الثانى مثل الأول قطعا ، وكلما كرر الإنسان الفاتحة كانت أصواته الثانية مثل أصواته الأولى لا عينها ، بل هى أمثال تكرر

وثالثها : أن يكتب إلى غيره سماعه ، فللمكتوب إليه أن يعمل بكتابه إذا تحققه أو ظنه ، ولا يقول سمعت ولا حدثني ، ويقول أخبرني .

قد تقدم أن الاعتماد على الخط والكتابة جوزه في الرواية كثير ممن منعه في الشهادة ، وتقدم الفرق بينهما ، وتوجيه الخلاف في ذلك ، وكون المكتوب إليه يقول أخبرني معناه أعلمني ، والإعلام والإخبار يصدق لغة بالرسائل ، وفي التحقيق هو مجاز لغوي حقيقة اصطلاحية ، فإن الإخبار لغة إنما هو في اللفظ ، وتسمية الكتابة إخباراً أو خبراً لأنها تدل على ما يدل عليه الإخبار ، والحروف الكتابية(١) موضوعة للدلالة على الحروف اللسانية فلذلك سميت خبراً وإخباراً من باب تسمية الدليل باسم المدلول .

ورابعها: أن يقال له هل سمعت هذا ؟ فيشير برأسه أو بأصبعه فيجب العمل به ، ولا يقول المشار إليه أخبرني ولا حدثني ولا سمعته .

هذه الإشارة قائمة في اللغة والعرف مقام قوله نعم ، فيغلب على الظن أنه معتقد صحة ما قيل له ، والعمل بالظن واجب في هذا الباب ، ولا تسمى هذه الإشارة خبراً ولا إخباراً ولا حديثاً ، ولا هي شيء يسمع ، فلا يقول سمعته ، ويحتاج في هذا المقام إلى الفرق بينها وبين الكتابة ، فإن كليهما فعل ، وكلاهما لا يصدق عليه الإخبار حقيقة لغوية ، فيقع الفرق من وجهين أحدهما : أن الكتابة أمس بالإخبار في كثرة الاستعمال ، فلما اطرد ذلك صار كأنه موضوع الإخبار ، والإشارة أقل من الكتابة في ذلك ، وتداول المكاتبات بين الناس أكثر من تداول الإشارات ، ولذلك امتلأت الخزائن من الكتب والدول من الدواوين كلها بطريق الكتابة . وثانيهما في الفرق : أن الكتابة فيها وضع اصطلاحي بخلاف الإشارة .

وخامسها : أن يقرأ عليه فلا ينكره باشارة ولا عبارة ، ولا يعترف ، فان

---

(١) في الأصل : والحروف والكتابة .

غلب على الظن اعترافه لزم العمل به ، وعامة الفقهاء جوزوا روايته وأنكرها المتكلمون ، وقال بعض المحدثين ليس له أن يقول إلا أخبرني قراءة عليه .

وكذلك الخلاف لو قال القارىء للراوي بعد قراءة الحديث أرويه عنك قال نعم وهو السادس ، وفي مثل هذا اصطلاح المحدثين وهو دون مجازا التشبيه ، شبه السكوت بالاخبار .

إذا غلب على الظن اعترافه لزم العمل به لأن العمل بالظن واجب ، غير أن ههنا إشكالا وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع ، بل ظن خاص عند سبب خاص ، فما ضابط هذا الظن الحاصل ههنا ، فان قلنا يكفي مطلق الظن ضعف من حيث القواعد ، وإن قلنا المطلوب ظن خاص ضعف ضبطه ، ووجه تجويز الرواية أمران : أحدهما قياسا على العمل ، وثانيهما إن الظن حصل باعترافه فتجوز الرواية ، كما لو قال نعم .

حجة المنع : أن الرواية هي التحمل والنقل ، وهو لم يأذن في شيء فيتحمل عنه ، والتحمل بغير سماع ولا مايقوم مقام السماع لا يجوز ، وقوله أخبرني قراءة عليه معناه أن إخباره لم يكن بإسماعي لفظاً من قبله ، لأنه ساكت بل إخباري قراءة عليه ، فكأنه فسر الإخبار بأنه قرأ عليه ، فإن قراءة منصوب على التمييز والتمييز مفسر ، وأما قوله نعم فهو أقوى من الأول لوجود التصريح بالجواب من حيث الجملة .

وسابعها : إذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له سمعته ، فانه لا يكون محدثا له وبه ، وإنما أذن له في التحدث عنه .

وثامنها : الاجازة تقتضي أن الشيخ أباح له أن يحدث به ، وذلك إباحة للكذب ، ولكنه في عرف المحدثين معناه أن ما صح عندك أني سمعته فاروه عني ، والعمل عندنا بالاجازة جائز خلافا لأهل الظاهر في اشتراطهم

المناولة ، وكذلك إذا كتب إليه أن الكتاب الفلانى رويته فاروه عنى إن صح عندك ، فاذا صح عنده جازت له الرواية ، وكذلك إذا قال له مشافهة ما صح عندك من حديثى فاروه عنى إن صح عندك ، فاذا صح عنده جازت له الرواية .

لا يمكنه أن يسند الرواية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لم يقل له سمعته فإنه لم يثبت له أصل بنفسه فيبطل العمل به ، والإجازة تقتضى بظاهرها الكذب ، لأن لفظها أجزت لك أن تروى عنى كل شىء ، أو أجزت لك الرواية عنى مطلقاً ، فهذا يقتضى أنه يروى عنه كل شىء ، وهو إباحة الكذب ، أما لو قيدت بقوله أجزت لك أن تروى عنى ما صح عندك أنى أرويه لم يكن إباحة للكذب ، وكذلك إذا قال له المجيز أجزت لك ذلك بشرطه شرعاً أو بشرطه المعتبر عند أهل الأثر فهذا كله مقيد ، وليس فيه إباحة كذب ، والعمل بالإجازة جائز ، معناه إذا صح عنده أن مجيزه يروى هذا بطريق صحيح ، فيرويه هو عنه بمقتضى الإجازة ، فيتصل السند وإذا اتصل السند جاز العمل .

قال القاضى عبد الوهاب : اختلف أهل العلم فى الإجازة وهى أن يقول الراوى لغيره قد أجزت لك أن تروى هذا الكتاب عنى أو يكتب إليه بذلك فقبلها مالك وأشهب وعليه أكثر الفقهاء ، واختلفوا فيما يقول المُجاز إذا أجزنا ذلك فقيل يقول أخبرنى إجازة ولا يقول أخبرنى مطلقا ولا حدثنى . وقيل يقول كتب إلى وأجازنى فقط .

حجة أهل الظاهر : أن خصوص هذا الكتاب الذى وجده الآن لم يسمعه من شيخه فلم يتصل السند فيه ، فلا يجوز نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا يجوز العمل به .

وجوابهم : أن السند متصل بالطريق الذى بيناه . وقد صح عنده رواية مجيزه له فاتصل السند ، ولاحاجة للمناولة ، لأنه إذا ثبت أن مجيزه يرويه ، فهذا الطريق يقوم مقام المناولة ، والمقصود حصول اتصال السند بطريق صحيح كيف كان ، ومعنى قوله إن الكتاب الفلانى رويته فاروه عنى إذا صح عندك ، أن النسخة

التى معك هى النسخة التى رويتها أنا ، أو هى مقابلة عليها مقابلة لا نشك أن هذه مثل تلك من غير زيادة ولا نقص ، أما صحة أصل الرواية فى ذلك الديوان من حيث الجملة لا تبيح له إباحة جميع نسخه كيف كانت ، لاحتمال الزيادة أو النقص فلا تجوز الرواية ولا العمل ، وفى الأول تجوز الرواية والعمل : ومعنى جواز العمل به أنه يجوز للمجتهد أن يجعله مستنده فى الفتيا بحكم الله تعالى ، أما من ليس بمجتهد فلا يجوز له العمل بمقتضى حديث وإن صح عنده سنده ، لاحتمال نسخه وتقييده وتخصيصه وغير ذلك من عوارضه التى لا يضبطها إلا المجتهدون ، وكذلك لا يجوز للعامى الاعتماد على آيات الكتاب العزيز لما تقدم ، بل الواجب على العامى تقليد مجتهد معتبر ليس إلا ، لايخلصه من الله تعالى إلا ذلك ، كما أنه لا يخلص المجتهد التقليد ، بل ما يؤدى إليه اجتهاده بعد بذل جهده بشرطه .

الفصل العاشر

فى مسائل شتى

فالأولى : المراسيل عند مالك وأبى حنيفة وجمهور المعتزلة حجة ، خلافا للشافعى ، لأنه إنما أرسل حيث جزم بالعدالة فيكون حجة .

حجة الشافعى : رضى الله عنه أنه إذا سكت عن الراوى جاز أن يكون إذا أطلعنا نحن عليه لا نقبل روايته ، ولم نكلف نحن بحسن ظن المرسل فيه ، فحصول الظن لنا إذا كشفنا حاله أقوى من حصوله إذا قلدنا فيه وجهلناه ، والدليل ينفى العمل بالظن كما تقدم خالفناه إذا غلبت عدالة الراوى بالبحث والمباشرة ، فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه .

حجة الجواز : أن سكوته عنه مع عدالة الساكت وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام ، فيقتضى ذلك أنه ما سكت عنه إلا وقد جزم بعدالته ، فسكوته كإخباره بعدالته ، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تزكيته وقبلنا روايته . فكذلك سكوته

عنه ، حتى قال بعضهم إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق ، وهو أن المرسل قد تذمم الراوي وأخذه في ذمته عند الله تعالى ، وذلك يقتضي وثوقه بعدالته ، وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع ينظر فيه ولم يتذممه ، فهذه الحالة أضعف من الإرسال .

فرع : نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال : لا أقبل من المراسيل إلا مراسيل سعيد بن المسيب ، فإني اعتبرتها فوجدتها مسندة ، ففي الحقيقة ما اعتبر إلا مسنداً .

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص: ظاهر مذهب الشافعي رد المراسيل مطلقا وهو قول أصحاب الحديث ، ومن أصحابه من يقول إن مذهبه قبول مراسيل الصحابة وأما مراسيل التابعين فيعتبرها بأمور تقويها .أحدها إذا كان ظاهر حاله أن ما يرسله يسنده غيره . وثانيها أن ما أرسله قال به بعض الصحابة . وثالثها أن يفتي به عامة العلماء . ورابعها أن يعلم من حاله أنه إذا سمى لا يسمي مجهولا ولا من فيه علة تمنع قبول حديثه ، ومن أصحابه من يقول مذهبه قبول مراسيل سعيد بن المسيب والحسن دون غيرهما ، وحكى عن بعض من يقبل المراسيل أنه شرط أن يكون المرسل صحابياً أو تابعياً دون تابعي التابعي إلا أن يثبت أنه إمام، قاله عيسى بن أبان.

سؤال : الإرسال هو إسقاط صحابي من السند ، والصحابة كلهم عدول فلا فرق بين ذكره والسكوت عنه ، فكيف جرى الخلاف

[جوابه: أنهم عدول إلا عند قيام المعارض وقد يكون المسكوت عنه منهم عرض في حقه ما يوجب القدح فيتوقف في قبول الحديث حتى تعلم سلامته عن القادح وإسقاط تابعي أو غيره يسمى منقطعاً لا مرسلا وهي اصطلاحات (١)] .

ونقل الخبر بالمعنى عند أبي الحسين وأبي حنيفة والشافعي جائز خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين بثلاثة شروط : أن لا تزيد الترجمة ولا تنقص ولا تكون أخفى لأن المقصود إنما هو إيصال المعاني ، فلا يضر فوات غيرها

(١) ما بين المعكوفين ساقط من النسخ المطبوعة وقد وجدته في واحدة من المخطوطات.

متى زادت عبارة الراوى أو نقصت فقد زاد فى الشرع أو نقص ، وذلك حرام إجماعاً ، ومتى كانت عبارة الحديث جلية فغيّرها بعبارة خفية فقد أوقع فى الحديث وهنا يوجب تقديم غيره عليه بسبب خفائه ، فإن الأحاديث إذا تعارضت فى الحكم الواحد يقدم أجلاها على أخفاها ، فإذا كان أصل الحديث جلياً فأبدله بخفى فقد أبطل منه مزية حسنة تخل به عند التعارض ، وكذلك إذا كان الحديث خفى العبارة فأبدلها بأجلى منها فقد أوجب له حكم التقديم على غيره ، وحكم الله أن يقدم غيره عليه عند التعارض ، فقد تسبب بهذا التغيير فى العبارة إلى تغيير حكم الله تعالى وذلك لا يجوز ، فهذا هو مستند هذه الشروط ، فإذا حصلت هذه الشروط حينئذ يجرى الخلاف فى الجواز أما عند عدمها فلا يجوز إجماعاً .

حجة الجواز : أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يسمعون الأحاديث ولا يكتبونها ولا يكررون عليها ثم يروونها بعد السنين الكثيرة ، ومثل هذا يجزم الإنسان فيه أن نفس العبارة لا تنضبط بل المعنى فقط ، ولأن أحاديث كثيرة وقعت بعبارات مختلفة وذلك مع اتحاد القصة ، وهو دليل جواز النقل بالمعنى ، ولأن لفظ السنة ليس متعبداً به بخلاف لفظ القرآن ، فإذا ضبط المعنى فلا يضر فوات ما ليس بمقصود .

حجة المنع : قوله عليه السلام « رحم الله — أو نضر الله — امرءا سمع مقالتى فأداها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه إلى من ليس بفقيه » فقوله : أداها كما سمعها يقتضى أن يكون اللفظ المؤدى كاللفظ المسموع عملا بكاف التشبيه ، والمسموع فى الحقيقة إنما هو اللفظ وسماع المعنى تبع له ، والتشبيه وقع بالمسموع فلا يشبهه حينئذ إلا مسموع ، أما المعنى فلا ، وذلك يقتضى أنه عليه السلام أوجب نقل مثل ما سمعه لا خلافه ، وهو المطلوب.

وإذا زادت إحدى الروايتين على الأخرى والمجلس مختلف قبلت ، وإن كان واحداً وتأتى الذهول عن تلك الزيادة قبلت ، وإلا لم تقبل .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : إذا انفرد بعض رواة الحديث بزيادة وخالفه بقية الرواة ، فعن مالك وأبى الفرج من أصحابنا يقبل إن كان ثقة ضابطاً .

وقال الشيخ أبو بكر الأبهرى وغيره لا تقبل ونفوا الزيادة المروية فى حديث عدى بن حاتم - وإن أكل فلا تأكل - وبالأول قال الشافعية .

حجة الجواز : أن انفراده بالزيادة كانفراده بحديث آخر فيقبل كما يقبل الحديث الأجنبى ، وأما ما يفرق به أن انفراده بالزيادة يوجب فيه وهناً بخلاف الحديث الأجنبى ، فمدفوع بأنه قد يسمع ولا يسمعون ويذكر وينسون ، وعدالته وضبطه يوجب قبول قوله مطلقاً ، وقد يكون المجلس واحداً ويلحق بعضهم ما يشغله عن سماع جميع الكلام .

حجة المنع : أن رواية جميع الحفاظ غير هذا الراوى عدم الزيادة فى روايتهم تقوم مقام تصريحهم بعدمها وتصريحهم مقدم على روايته هو .

والجواب : أنه ليس كالتصريح بل يتعين حمله على الذهول الشاغل ، جمعاً بين ظاهر عدالة راوى الزيادة وعدالة التاركين لها .

قال القاضى : واختلف فى صفة الزيادة المعتبرة فقيل : الاعتبار بالزيادة اللفظية فقط مفيدة لحكم شرعى ، ولا تكون تأكيداً ولا قصة لا يتعلق بها حكم شرعى ، كقولهم فى محرم وقصت به ناقته فى (أخافيق جرذان) فإن ذكر الموضع لا يتعلق به حكم شرعى ، وكذلك الناقة دون الفرس ، وأما الزيادة فى المعنى فلا عبرة بها بل يجب الأخذ بالزيادة اللفظية وإن أدت إلى نقصان من جهة المعنى كالتخصيص ، ولا تقيد بزيادة المعنى فى باب الترجيح ، لأن الزيادة إنما تكون فى النقل ، والنقل إنما يكون فى اللفظ ، ويصير ذلك كخبر مفيد مبتدأ .

* * *

الباب السابع عشر

فى القياس

وفيه سبعة فصول

الفصل الأول

فى حقيقته

وهو إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما فى علة الحكم عند المثبت فالاثبات المراد به المشترك بين العلم والظن والاعتقاد ، ونعنى بالمعلوم المشترك بين المعلوم والمظنون ، وقولنا عند المثبت ليدخل فيه القياس الفاسد .

لأنا إذا أثبتنا فقد نعلم ثبوت الحكم فى الفروع ، وقد نعقده اعتقادا جازما لا يحتمل عدم المطابقة وقد نظنه ، واشتركت الثلاثة فى الإثبات فهو مرادنا .

وقولى معلوم أولى من قول من قال إثبات حكم فرع لأصل (١) أو أثبات حكم الأصل فى الفرع لأن الاصل والفرع إنما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريف القياس بهما دور ، فإذا قلنا معلوم اندفعت هذه الشبهة الموجبة للدور .

وقولى لأجل اشتباهها فى علة الحكم احتراز من إثبات الحكم بالنص ؛ فإن ذلك لا يكون قياسا كما لو ورد نص يخص الأرز بتحريم الربا كما ورد فى البر .

---

(١) لعل صحة الجملة : إثبات حكم أصل لفرع .

وقولى مثل حكم ، لأن الحكم الثابت فى الفرع ليس هو عين الثابت فى الأصل بل مثله ، وهما مختلفان بالعوارض فالأول امتاز ثبوته بالإجماع ، والثانى ثابت بالقياس ، والأول لا خلاف فيه والثانى فيه الخلاف ، غير أنه مثله من جهة أنه تحريم أو تحليل ، والعوارض من جهة المحال والأدلة معينات ومميزات لأحد المثلين عن الآخر ، ولابد لأحد المثلين من مميز وإلا كانا واحدا والواحد ليس بمثلين.

ومعنى اندراج القياس الفاسد أنا لو قلنا لاشتراكهما فى علة الحكم لم يتناول ذلك إلا العلة المرادة لصاحب الشرع ، فالقياس بغيرها يلزم أن لا يكون قياسا ؛ لكن الخلاف لما وقع فى الربا هل علته الطعم أو الكيل أو القوت أو غير ذلك من المذاهب فى العلل ، وقاس كل إمام بعلته التى اعتقدها ، فأجمعنا على أن الجميع أقيسة شرعية لأنا إن قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر ، وإن قلنا المصيب واحد فلم يتعين، فتعين أن يكون الجميع أقيسة شرعية ، مع أن جميع تلك العلل ليست مرادة لصاحب الشرع ، فالقائس بغير علة صاحب الشرع قياسه فاسد وهو قياس ،فلذلك قلنا عند المثبت ليتناول جميع تلك العلل كانت علة صاحب الشرع أم لا .

فائدة : القياس معناه فى اللغة التسوية ، يقال قاس الشىء بالشىء إذا ساواه به والقياس فى الشريعة مساواة الفرع للأصل فى ذلك الحكم فسمى قياسا ، فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته ، كتخصيص الدابة ببعض مسمياتها وهو الفرس عند العراقيين والحمار عند المصريين ، فالقياس على هذا حقيقة عرفية مجاز راجح لغوى .

الفصل الثانى

فى حكمه

وهو حجة عند مالك رحمه الله وجماهير العلماء رحمة الله عليهم خلافا لأهل الظاهر لقوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الابصار»[1] ولقول معاذ رضى الله عنه : أجتهد رأيى . بعد ذكره الكتاب والسنة .

وجه الاستدلال من الآية الأولى[2] أن قوله تعالى « فاعتبروا » مشتق من العبور وهو المجاوزة ومنه سمى المعبر للمكان الذى يعبر منه من شط الوادى ويعبر فيه وهو السفينة ، وسميت العبرة عبرة لأنها تعبر من الشئون[3] إلى العين ، وعابر المنام هو المتجاوز من تلك المثل المرئية إلى المراد بالمنام من الأمور الحقيقية ، والقائس عابر من حكم الأصل إلى حكم الفرع فيتناوله لفظ الآية بطريق الاشتقاق .

سؤال : استدل جماعة من العلماء بهذه الآية وهى غير مفيدة المقصود بسبب أن الفعل فى سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه والآية فعل فى سياق الإثبات ، فيتناول مطلق العبور ، فلا عموم فيها حتى تتناول كل عبور فيندرج تحتها صورة النزاع ، وإذا كانت مطلقة كانت دالة على ما هو أعم من القياس والدال على الأعم غير دال على الأخص ، كما أن لفظ الحيوان لا يدل على الإنسان ، ولفظ العدد لا يدل على الزوج .

ومما يدل على القياس إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس ، وذلك يعلم من استقراء أحوالهم ومناظرتهم ، وقد كتب عمر بن الخطاب رضى الله

(1) ٢ الحشر .

(2) ليس هناك إلا هذه الآية فلعل كلمة الأولى زائدة او لعلها الأولى بالنسبه للحديث .

(3) الشئون : مفرد الشؤون . وهى مواصل قبائل الرأس وملتقاها ، ومنها تجىء الدموع .

عنه إلى أبي موسى الأشعرى « اعرف الأشباه والنظائر وما اختلج فى صدرك فالحقه بما هو أشبه بالحق » وهذا هو عين القياس ، ولأنه عليه السلام نبه على القياس فى مواطن منها : أن عمر رضى الله عنه سأله عن قبلة الصائم فقال له عليه السلام « أرأيتِ لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه » ؟! وجه الدليل من ذلك أنه عليه السلام شبه المضمضة إذا لم يعقبها شرب بالقبلة[1] إذا لم يعقبها إنزال بجامع انتفاء الثمرة المقصودة من الموضعين وهذا هو عين القياس . ومنها قوله عليه السلام للخثعمية « أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته ؟ قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى »[2] وهذا هو عين القياس .

احتجوا بوجوه أحدها قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله . فأولئك هم الفاسقون »[3] والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله . وثانيها قوله عليه السلام « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا » . وثالثها أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يذمون القياس ، فقال الصديق رضى الله عنه : أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى ، وقال عمر رضى الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحصوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا . وقال أمير المؤمنين على رضى الله عنه : لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ، وهذا يدل على اتفاقهم على منع القياس .

والجواب عن الأول : أن الحاكم بالقياس حاكم بما أنزل الله فى عمومات القرآن من جهة قوله تعالى « فاعتبروا »[4] ومن جهة قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه »[5] وقد جاءنا بالقياس .

---

(١) لعل صحة العبارة : شبه القبلة بالمضمضة .
(٢) حينما سألته صلى الله عليه وسلم عن جواز قضاء الحج عن ابيها المتوفى .
(٣) ٤٧ المائدة .
(٤) هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الأبصار .
(٥) ٧ الحشر .

وعن الثانى: إن سلم صحته أنه محمول على القياس الفاسد الوضع لمخالفته النصوص، ومن شرط القياس أن لا يخالف النص الصريح .

وعن الثالث : أن ذم الصحابة رضوان الله عليهم محمول على الأقيسة الفاسدة والآراء الفاسدة المخالفة لأوضاع الشريعة ، جمعاً بين ما نقله الخصم وما نقلناه . [وعن قول على رضى الله عنه أن الدين فى قوله : لو كان الدين فيه الألف واللام وهى للعموم فيكون المعنى لو كان كل الدين بالرأى أو بالقياس ونحن لم ندع ذلك بل يكون مفهوم قوله: إن بعضه قياس وهو المطلوب ا هـ](١).

فرع . قال الإمام فخر الدين : إذا كان تعليل الأصل قطعياً ، ووجود العلة فى الفرع قطعياً كان القياس قطعياً متفقاً عليه ، وأما القياس الظنى فهو حجة فى الأمور الدنيوية اتفاقاً كمداواة الأمراض والأسفار والمتاجر وغير ذلك ، وإنما النزاع فى كونه حجة فى الشرعيات ومستندات المجتهدين .

وهو مقدم على خبر الواحد عند مالك رحمه الله ، لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم ، والقياس متضمن الحكمة فيقدم على الخبر ، وهو حجة فى الدنيويات اتفاقاً .

حكى القاضى عياض (٢) فى التنبيهات ، وابن رشد فى المقدمات فى مذهب مالك فى تقديم القياس على خبر الواحد قولين ، وعند الحنفية قولان أيضاً .

حجة تقديم القياس أنه موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد ، والخبر المخالف له يمنع من ذلك فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها .

حجة المنع: أن القياس فرع النصوص والفرع لا يقدم على أصله . بيان الأول :

---

(١) ما بين المعكوفين ساقط من الأصل .

(٢) فى واحدة من المخطوطات القاضى عبد الوهاب .

أن القياس لم يكن حجة إلا بالنصوص ، فهو فرعها ، ولأن المقيس عليه لابد وأن يكون منصوصا عليه ، فصار القياس فرع النصوص من هذين الوجهين ، وأما أن المفرع لا يقدم على أصله فلأنه لو قدم على أصله لأبطل أصله ، ولو أبطل أصله لبطل فلا يبطل أصله .

والجواب عن هذه النكتة : أن النصوص التى هى أصل القياس غير النص الذى قدم عليه القياس فلا تناقض ، فلم يقدم الفرع على أصله بل على غير أصله .

وهو إن كان بالغاء الفارق فهى تنقيح المناط عند الغزالى ، أو باستخراج الجامع من الاصل ثم تحقيقه فى الفرع فالاول يسمى تخريج المناط والثانى تحقيقه .

المناط اسم مكان الإناطة ، والإناطة التعليق والإلصاق ، قال حسان بن ثابت فيمن هجاه :

وأنت زنيم نيط فى آل هاشم   كما نيط خلف الراكب القدح الفرد

أى علق ، وقال حبيب الطائى :

بلاد بها نيطت على تمائمى   وأول أرض مس جلدى ترابها

أى علقت علىّ الحروز فيها ، والعلة ربط بها الحكم وعلق عليها فسميت مناطا على وجه التشبيه والاستعارة ، واختلف الناس فى تنقيح المناط فقال الغزالى هو إلغاء الفارق ، كما تقول لا فارق بين بيع الصفة وبيع الرؤية إلا الرؤية ، وهى لا تصلح أن تكون فارقا فى متعلقات أغراض المبيع ، فوجب استواؤهما فى الجواز ، ولا فارق بين الذكور والإناث فى مفهوم الرق(١) وتشطير الحد ، فوجب استواؤهما فيه ، وقد ورد النص بذلك فى أحدهما فى قوله تعالى « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب »(٢) ولا فارق بين الأمة والعبد فى التقويم على معتق الشقص فوجب استواؤهما فى ذلك ، فإن النص إنما ورد فى العبد الذكر خاصة فى قوله عليه السلام « من أعتق شركا له فى عبد » ونحو ذلك ، فهذا القياس يسمى تنقيح المناط على اصطلاح هؤلاء .

---

(١) فى الأصل: فى مفهوم عتق الرق. والأصح ما اثبتناه بحذف عتق.   (٢) ٢٥ النساء .

وقال الحسكفى فى جدله وغيره: تنقيح المناط هو تعيين علة من أوصاف مذكورة، وتخريج المناط هو استخراجها من أوصاف غير مذكورة . مثال الأول حديث الأعرابى « جاء أعرابى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يضرب صدره وينتف شعره فقال هلكت وأهلكت : واقعت أهلى فى شهر رمضان فأوجب عليه السلام عليه الكفارة » الحديث المشهور فذكر فى الحديث كونه أعرابياً ، وضرب الصدر ونتف الشعر ، وهى لا تصلح للتعليل ، وكونه مفسداً للصوم مناسب للكفارة ، فعين علة من أوصاف مذكورة . ومثال الثانى: نهيه عليه السلام عن بيع البر بالبر إلا مثلا بمثل يداً بيد ، ولم يذكر العلة ولا أوصافاً هى مشتملة عليها ، فتعين الطعم للعلة أو الكيل أو القوت أو المالية إخراج علة من أوصاف غير مذكورة ، فهذا هو تخريج المناط ، لأننا أخرجنا العلة من غيب ، والأول تنقيح المناط ، لأنه تصفية وإزالة لما لا يصلح عما يصلح ، وتنقيح الشىء إصلاحه ، فهذا اصطلاح مناسب ، فتحصل لنا فى تنقيح المناط مذهبان ، وفى تخريج المناط قولان ، وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع ، مثاله أن يتفق على أن العلة فى الربا هى القوت الغالب ويختلف فى الربا فى التين بناء على أنه يقتات غالباً فى الأندلس ، أو لا نظراً إلى الحجاز وغيره ، فهذا تحقيق المناط. ينظر هل هو محقق أم لا بعد الاتفاق عليه . فقد ظهر الفرق بين تخريج المناط وتنقيح المناط ،وتحقيق المناط ، وهى اصطلاحات لفظية .

الفصل الثالث

فى الدال على العلة

وهو ثمانية : النص والايماء والمناسبة والشبه والدوران والسبر والطرد وتنقيح المناط . فالأول النص على العلة وهو ظاهر . والثانى الايماء وهو خمسة: الفاء نحو قوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا »[1] وترتيب الحكم

---

(١) ٢ النور .

على الوصف نحو ترتيب الكفارة على قوله واقعت أهلى فى شهر رمضان قال الامام سواء كان مناسباً أو لم يكن ، وسؤاله عليه السلام عن وصف المحكوم عليه نحو قوله عليه السلام « أينقص الرطب إذا جف » أو تفريق الشارع بين شيئين فى الحكم نحو قوله عليه السلام « القاتل لا يرث » أو ورود النهى عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه .

النص على العلة نحو قوله : العلة كذا أو فعلته لأجل كذا ، فهذا نص فى التعليل والفاء تدخل على المعلول نحو ما تقدم ، فإن الجلد معلول الزنا وتدخل على العلة نحو قوله عليه السلام «لا تمسوه[(١)] بطيب فإنه يبعث يوم القيامة محرماً» فالإحرام هو علة المنع من الطيب ، ومعنى قول الإمام فخر الدين سواء كان مناسباً أو لم يكن يشير إلى أن المناسبة مستقلة بالدلالة على العلية ، وكذلك الترتيب ، فإن القائل لو قال أكرم الجهلاء وأهن العلماء أنكر السامعون هذا القول وعابوه ، ومدرك الاستقباح أنهم فهموا أنه جعل الجهل علة الإكرام والعلم علة الإهانة ، وليس لهم مستند فى اعتقاد التعليل إلا ترتيب الحكم على الوصف لا المناسبة ، فإن المناسبة مفقودة ههنا ، فدل ذلك على أن الترتيب يدل على العلية وإن فقدت المناسبة ، وأما سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نقصان الرطب إذا جف لأنه لا يعلم ذلك بل ليعرف به السامعون ، ليكون ذلك تنبيهاً على علة المنع ، فيكون السامع مستحضرا لعلة الحكم حالة وروده عليه ، فيكون ذلك أقرب لقبوله الحكم ، بخلاف ما إذا غابت العلة عن السامع ربما صعب عليه تلقى الحكم واحتاج لنفسه من المجاهدة ما لا يحتاجها إذا علم العلة وحضرت له ، ومعنى التفريق بين الشيئين أن الآية وردت بتوريث الأبناء مطلقاً بقوله تعالى « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » (٢) فلما قال عليه السلام « القاتل لا يرث » علم ، أن ذلك لأجل علة القتل ، مع أن هذا أيضاً فيه ترتيب الحكم على الوصف ، ومثال النهى عن الفعل الذى يمنع ما تقدم وجوبه قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » (٣) فهذا وجوب للجمعة ، فقوله

(١) فى الأصل : لا تمسه .
(٢) ١١ النساء .
(٣) ٩ الجمعة.

تعالى بعد ذلك « وذروا البيع » نهى عن البيع ، لأنه يمنع من فعل الجمعة بالتشاغل بالبيع ، فيكون هذا إيماء لأن العلة فى تحريم البيع هى التشاغل عن الجمعة .

والثالث: المناسبة ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة ، فالأول كالغنى علة لوجوب الزكاة ، والثانى كالاسكار علة لتحريم الخمر ، والمناسب ينقسم إلى ما هو فى محل الضرورات ، وإلى ما هو فى محل الحاجات ، وإلى ما هو فى محل التتمات، فيقدم الأول على الثانى، والثانى على الثالث عند التعارض، فالأول نحو الكليات الخمس وهى حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال وقيل والأعراض ، والثانى مثل تزويج الولى الصغيرة ، فان النكاح غير ضرورى ، لكن الحاجة تدعو إليه فى تحصيل الكفؤ لئلا يفوت ، والثالث ما كان حثاً على مكارم الأخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادات عن الأرقاء ونحو الكتابات ونفقات القرابات ، وتقع أوصاف مترددة بين هذه المراتب كقطع الأيدى باليد الواحدة فان شرعيته ضرورية صوناً للاطراف وإن أمكن أن يقال ليس منه لأنه يحتاج الجانى فيه إلى الاستعانة بالغير وقد يتعذر ، ومثال اجتماعها كلها فى وصف واحد أن نفقة النفس ضرورية والزوجات حاجية والأقارب تتمة واشتراط العدالة فى الشهادة ضرورى صونا للنفوس والأموال وفى الامامة على الخلاف حاجية لأنها شفاعة ، والحاجة داعية لاصلاح حال الشفيع، وفى النكاح تتمة لأن الولى قريب يمنعه طبعه عن الوقوع فى العار والسعى فى الأضرار، وقيل حاجية على الخلاف،ولا يشترط فى الاقرار لقوة الوازع الطبيعى ودفع المشقة عن النفوس مصلحة ولو أفضت إلى خلاف القواعد ، وهى ضرورية مؤثرة فى الترخيص كالبلد الذى يتعذر فيه العدول . قال ابن أبى زيد فى النوادر تقبل شهادة أمثلهم حالا لأنها ضرورة ، وكذلك يلزم فى القضاة وولاة الأمور، وحاجية على الخلاف فى الأوصياء فى عدم اشتراط العدالة وتمامية فى السلم والمساقاة وبيع الغائب ، فان فى منعها مشقة على الناس وهى من تتمات معاشهم .

الكليات الخمس: حكى الغزالى وغيره إجماع الملل على اعتبارها ، وأن الله تعالى ما أباح النفوس ولا شيئا من الخمسة المتقدمة فى ملة من الملل ، وأن المسكرات حرام فى جميع الملل وإن وقع الخلاف فى اليسير الذى لا يسكر ، ففى الإسلام هو حرام ، وفى الشرائع المتقدمة حلال ، أما القدر المسكر فحرام إجماعا من الملل ، واختلف العلماء ، فى عددها ، فبعضهم يقول الأديان عوض الأعراض ، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان وفى التحقيق الكل متفق على تحريمه فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط ، وكذلك لم يبح الأموال بالسرقة والغصب ، ولا الأنساب بإباحة الزنا قط ، ولا العقول بإباحة المسكرات ، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القطع والقتل ، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات ، وجعلهم الكتابات تتمة لأنها عون على حصول العتق وإزالة الرق عن البشرية المكرمة من بنى آدم ، فهو من مكارم الأخلاق وتتمات المصالح ، وكذلك نفقات الأقارب من تتمات مكارم الأخلاق . وقوله إن العدالة شرط فى الولى على الخلاف إشارة إلى ما وقع فى الفقه فى الولى إذا كان فاسقا هل تسقط ولايته بفسقه أم لا ؟ قولان فى مذهب مالك ، والمشهور عدم سلبها اكتفاء بالوازع الطبيعى عن العدالة ، وعدم اشتراط العدالة فى الإقرار ، فيقبل إقرار البر والفاجر ، لأنه إلزام لنفسه ومضر بها ، ولا يقع الإقرار إلا كذلك ، وإلا كان دعوى أو شهادة ، والوازع الطبيعى يمنع من الإضرار بغير موجب ، فما أقر إلا والمقر به حق فيقبل منه ، وإن كان فاجراً أو كافراً من غير خلاف بين الأمة .

وقولى فى الأوصياء: حاجية معناه أن الناس قد يحتاجون الى أن يوصوا لغير العدول وفيه خلاف ، ومذهب مالك يشترط فيه أن يكون مستور الحال ، وعلى القول بعدم اشتراط العدالة مع أنها ولاية ، والولاية لا بد فيها من العدالة ، فقد خالفنا القواعد فى عدم اشتراط العدالة فى الأوصياء ، دفعا للمشقة الناشئة من الحيلولة بين الإنسان وبين من يريد أن يعتمد عليه ، وكذلك خولفت القواعد فى السلم والمساقاة وبيع الغائب والجعالة والمضاربة والمغارسة والصيد وغير ذلك فيما فيه جهالة فى الأجرة وغرر ، وأما الصيد فلبقاء الفضلات وعدم تسهيل الموت على الحيوانات ، فقد خولفت القواعد لتتمة المعاش ، فإن من الناس

من يحتاج فى معاشه إلى أحد هذه الأمور ، فجعلت شرعاً عاماً لعدم الانضباط فى مقادير الحاجات . وهذه الرتب يظهر أثرها عند تعارض الأقيسة ، فيقدم الضرورى على الحاجى ، والحاجى على التتمة .

وهو أيضاً ينقسم إلى ما اعتبره الشرع ، وإلى ما ألغاه ، وإلى ما جهل حاله . والأول ينقسم إلى ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم كاعتبار نوع الاسكار فى نوع التحريم ، وإلى ما اعتبر جنسه فى جنسه كالتعليل بمطلق المصلحة كاقامة الشرب مقام القذف لأنه مظنته ، وإلى ما اعتبر نوعه فى جنسه كاعتبار الأخوة فى التقديم فى الميراث ، فتقدم فى النكاح ، وإلى ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة فان المشقة جنس وهو أى الاسقاط نوع من الرخص ، فتأثير النوع فى النوع مقدم على تأثير النوع فى الجنس وتأثير النوع فى الجنس مقدم على تأثير الجنس فى النوع وهو مقدم على تأثير الجنس فى الجنس ، والملغى نحو المنع من زراعة العنب خشية الخمر ، والذى جهل أمره هو المصلحة المرسلة التى نحن نقول بها ، وعند التحقيق هى عامة فى المذاهب .

الحكم أعم أجناسه كونه حكما ، وأخص منه كونه طلبا أو تخييراً وأخص منه كونه تحريماً أو إيجاباً ، وأخص منه كونه تحريم الخمر أو إيجاب الصلاة ، وأعم أحوال الوصف كونه وصفاً ، وأخص منه كونه مناسباً ، وأخص من المناسب كونه معتبراً ، وأخص منه كونه مشقة أو مصلحة أو مفسدة خاصة ، ثم أخص من ذلك كون تلك المفسدة فى محل الضرورات أو الحاجات أو التتمات ، فهذا الطريق يظهر الأجناس العاليـــة والمتوسطة والأنواع السافلة للأحكام والأوصاف من المناسب وغيره ، فالإسكار نوع من المفسدة ، والمفسدة جنس له . ويحكى عن علىّ رضى الله عنه أنه قال لما سئل عن حد شارب الخمر إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد المفترى . فأخذ علىّ رضى الله عنه مطلق المناسبة ، ومطلق المظنة . والأخوة نوع من الأوصاف ، والتقدم فى الميراث نوع من الأحكام فهو نوع فى نوع ، وكذلك التقدم فى النكاح أو صلاة

الجنازة نوع من الأحكام، فيقاس أحد النوعين على الآخر، وجعلت المشقة جنساً لأنها متنوعة إلى مشقة قضاء الصلاة ومشقة الصوم ومشقة القيام فى الصلاة وغير ذلك من أنواع المشاق، فطلق المشقة جنس، وهو نوع باعتبار الوصف المصلحى أو المناسب، وإسقاط الصلاة عن الحائض نوع من الأحـكام، والإسقاطات والرخص بتأثير النوع فى النوع مقدم على الجميع؛ لأن الخصوصين قد حصلا فيه: خصوص الوصف وخصوص الحكم، والأخص بالشىء مقدم على الأعم، ولذلك قدمت البنوة فى الميراث على الأخوة، والأخوة على العمومة وكذلك قدم لبس النجس على الحرير، فنع فى الصلاة لأنه أخص بالصلاة من الحرير ولأن تحريم الحرير لايختص بالصلاة فكان تحريم النجس أقوى منه لأنه مختص بها، وكذلك إذا لم يجد المحرم إلا ميتة وصيداً أكل الميتة دون الصيد، لأن تحريم الصيد خاص بالإحرام. والقاعدة أن الأخص أبداً مقدم، فكما أن النوع فى النوع أخص الجميع، فالجنس فى الجنس أعم الجميع، والمنقول أن النوع فى الجنس والجنس فى النوع متساويان متعارضان مقدمان على الرابع لوجود الخصوص فيهما من حيث الجملة، والذى فى الأصل ما أرى نقله إلا سهواً، وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسئلتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذى به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهى حينئذ فى جميع المذاهب.

ومن المعلوم أن المصلحة المرسلة أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة، لأن مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدم فى زراعة العنب، فإن المناسبة تقتضى أن لا يزرع سداً لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك، وكذلك المنع من التجاور فى البيوت خشية الزنا فإنه مناسب، لكن أجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء فى الدور الجامعة وإلغاء هذا المناسب، فالمناسب حينئذ أعم من المرسلة، لأن المرسلة مصلحة بقيد السكوت عنها فهى أخص.

الرابع: الشبه قال القاضى أبو بكر: هو الوصف الذى لا يناسب لذاته ويستلزم المناسب لذاته، وقد شهد الشرع لتأثير جنسه القريب فى جنس

الحكم القريب ، والشبه يقع فى الحكم كمشابهة العبد المقتول بالحر ، أو شبهه بسائر المملوكات . وعند ابن علية يقع الشبه فى الصورة كرد الجلسة الثانية إلى الأولى فى الحكم ، وعند الامام التسوية بين الأمرين إذا غلب على الظن أنه مستلزم للحكم ، وهى ليس بحجة عند القاضى منا .

مثال الشبه عند القاضى:قولنا فى الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلاتزال به النجاسة كالدهن ؛ فقولنا لا تبنى القنطرة على جنسه ليس مناسباً فى ذاته ، غير أنه مستلزم للمناسب ، فإن العادة أن القنطرة لا تبنى على الأشياء القليلة بل على الكثيرة: كالأنهار ، والقلة مناسبة لعدم مشروعية المتصف بها من المائعات للطهارة العامة ، فإن الشرع العام يقتضى أن تكون أسبابه عامة الوجود . أما تكاليف الكل بما لا يجده إلا البعض فبعيد عن القواعد ، فصار قولنا لاتبنى القنطرة على جنسه ليس بمناسب ، وهو مستلزم للمناسب ، وقد شهد الشرع بجنس القلة والتعذر فى عدم مشروعية الطهارة ، بدليل أن الماء إذا قل واشتدت إليه الحاجة فإنه يسقط الأمر به ، ويتوجه التيمم .

قال القاضى أبو بكر فى هذا التقسيم : الوصف إن كان مناسباً بذاته فهو المناسب ، وإن لم يكن مناسباً فى ذاته فلا يخلو ما إن يكون مستلزما للمناسب أو لا . الأول الشبه . والثانى الطردى الملغى إجماعا والعبد المقتول فيه كونه مملوكا والملك حكم شرعى ، وكونه آدميا ، وهذا وصف حقيقى لا حكم شرعى ، فقد حصل فيه الشبهان، فمن غلب شبه الحكم الشرعى وهو مالك والشافعى أوجب فيه قيمته بالغة ما بلغت ، وإن زادت على دية الحر ، ومن لاحظ شبه الحر وهو الآدمية لم يوجب فيه الزيادة على دية الحر وهو أبو حنيفة وابن علية أوجب الجلسة الأولى قياسا على الثانية فى الوجوب بجامع أنها جلسة ، وهذا شبه صورى لا حكم شرعى .

قال الإمام فخر الدين : إذا غلب على الظن أن شيئا من هذه الشبهات علة الحكم ومستلزم له شرعا جعلناه علة كان صورة أو حكما أو غير ذلك عملا بموجب الظن.

حجة القاضى : أن الشبه ليس بحجة لأن الدليل ينفى العمل بالظن مطلقا لقوله تعالى « إن الظن لا يغنى من الحق شيئا»[1] خالفناه فى قياس المناسبة ، فبقى قياس الشبه على موجب الدليل ، ولأن الصحابة إنما أجمعت على المناسب . أما الشبه فلا نوجب أن يكون حجة .

جوابه : أنه معارض لقوله تعالى « فاعتبروا » ولقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر » وهو يفيد الظن فوجب أن يندرج فى عموم النص ، ولأنه مندرج فى عموم قول معاذ بن جبل اجتهد رأيى ، وهذا نوع من الاجتهاد .

الخامس : الدوران ، وهو عبارة عن اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف وعدمه مع عدمه ، وفيه خلاف ، والأكثرون من أصحابنا وغيرهم يقول بكونه حجة .

مثاله : العنب حين كونه عصيراً ليس بمسكر ولا حرام ، فقد اقترن العدم بالعدم ، وإذا صار مسكراً صار حراماً ، فقد اقترن الثبوت بالثبوت ، فإذا تخلل لم يكن مسكراً ولا حراما ، فقد اقترن العدم بالعدم . فهذا هو الدوران فى صورة واحدة وهى الخمر ، وقد يقع فى صورتين وهو دون الأول . مثاله : أن يدعى وجوب الزكاة فى الحلى المتخذ لاستعمال مباح ، فنقول الموجب لوجوب الزكاة فى النقدين كونهما أحد الحجرين ؛ لأن وجوب الزكاة دار مع كونه أحد الحجرين وجوداً وعدما ، أما وجوداً ففى المسكوك هو أحد الحجرين والزكاة واجبة فيه ، وأما عدما فالعقار ليس أحد الحجرين ولا تجب الزكاة فيه ، وإنما رجحت الصورة الأولى على هذه ، لأن انتفاء الحكم بعد ثبوته فى الصورة المعينة يقتضى أنه لم يبق معه ما يقتضيه فى تلك الصورة وإلا لثبت فيها . أما إذا انتفى من صورة أخرى غير صورة الثبوت أمكن أن يقال إن موجب الحكم غير الوصف المدعى علة ، وأما ما ذكرتموه من الوصف لو فرض انتفاؤه لثبت الحكم بذلك الوصف الآخر ، فما تعين عدم اعتبار غيره ، بخلاف الصورة الواحدة .

---

(١) ٢٨ النجم .

حجة أن الدوران دليل العلية أن اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يغلب على الظن أن المدار علة الدائر ، بل قد يحصل القطع بذلك ، لأن من ناديناه باسم فغضب ثم سكتنا عنه فزال غضبه ثم ناديناه به فغضب كذلك مراراً كثيرة ، حصل الظن الغالب بأن علة غضبه إنما هو ذلك الاسم الذى ناديناه به . ولذلك جزم الأطباء بالأدوية المسهلة والقابضة وجميع ما يعطونه من المبردات وغيرها بسبب وجود تلك الآثار عند وجود تلك العقاقير وعدمها عند عدمها ، فالدوران أصل كبير فى أمور الدنيا والآخرة ، فإذا وجد بين الوصف والحكم جزمنا بعلية الوصف للحكم ، أو نقول بعض الدوران حجة قطعاً كدوران قطع الرأس مع الموت فى مجرى العادات ، فوجب أن يكون جميع الدورانات حجة لقوله تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان »(1) والعدل التسوية ، وعدم الاختلاف إحسان للخلق بتوفر خواطرهم عن الفحص عن الفكرة فى مدارك الفروق .

حجة المنع : أن بعض الدورانات ليس بحجة ، فوجب أن يكون الجميع ليس بحجة إلا ما أجمعنا عليه ، أما أن بعض الدورانات ليس بحجة ، فإن الجوهر والعرض دائران كل واحد منهما مع الآخر وليس أحدهما علة للآخر ، والحكم دائر مع شرطه وجزء علته ، وليس أحدهما علة للآخر ، وحركات الأفلاك دائرة مع الكواكب وليس أحدهما علة للآخر . وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون فيها شىء حجة ، فلأنه لو كان حجة للزم النقض بذلك البعض الآخر والنقض خلاف الدليل .

والجواب : أنا لا ندعى أن الدوران حجة إلا بوصف كونه لانقطع بعدم عليته ، والدوران الموصوف بهذه الصفة لم يوجد فى صورة النقض فلا يتجه النقض ، لأن من شرط النقض وجود الموجب بجميع صفاته ، وإن لم يوجد فلا نقض ، فاندفع السؤال .

السادس : السبر والتقسيم . وهو أن يقول إما أن يكون الحكم معللا بكذا أو بكذا والكل باطل إلا كذا فيتعين :

---

(1) ٩٠ النحل .

السبر معناه فى اللغة الاختبار ومنه سمى ما يختبر به طول الجرح وعرضه مسباراً ، وتقول العرب هذه القضية يسبر بها غور العقل : أى يختبر . والاصل أن تقول التقسيم والسبر ، لأنا نقسم أولا ثم نقول فى معرض الاختبار لتلك الأوصاف الحاصلة فى التقسيم هذا لا يصلح وهذا لا يصلح فتعين هذا ، فالاختبار واقع بعد التقسيم ، لكن التقسيم لما كان وسيلة للاختبار والاختبار هو المقصد. وقاعدة العرب تقديم الأهم والأفضل ، قدم السبر لأنه المقصد الأهم ، وأخر التقسيم لأنه وسيلة أخفض رتبة من المقصد ، وهذه الطريق مفيدة للعلة لأن الحكم مهما أمكن أن يكون معللا لا يجعل تعبداً ، وإذا أمكن إضافته للمناسب فلا يضاف لغير المناسب ، ولم نجد مناسباً إلا ما بقى بعد السبر ، فوجب كونه علة بهذه القواعد .

السابع : الطرد وهو عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف ، فليس مناسبا ولا مستلزم المناسب ، وفيه خلاف .

لأنه متى كان مناسبا كان ذلك طريقا آخر غير الطرد، ونحن نقصد أن نثبت طريقا آخر غير المناسبة ، وكذلك لا يكون مستلزما للمناسب ، إذ لو كان مستلزما للمناسب لكان هو الشبه ، ونحن نقصد طريقا غير الشبه . فمجرد الاقتران هو طريق مستقل على الخلاف .

حجة الجواز: أن الحكم لابد له من علة وليس غير هذا الوصف عملا بالأصل فتعين هذا الوصف نفيا للتعبد بحسب الإمكان ، ولأن الاقتران بجميع الصور مع انتفاء ما يصلح للتعليل غير المقترن يغلب على الظن عليه ذلك المقترن والعمل بالراجح متعين .

حجة المنع: أن الأصل لا يعتبر فى الشرائع إلا المصالح أو درء المفاسد ، فما لم يعلم فيه تحصيل مصلحة ولا درء مفسدة وجب أن لا يعتبر ، ولأن الصحابة رضوان الله عليهم إنما نقل عنهم العمل بالمناسب ، أما غير المناسب فلا ، فوجب بقاؤه على الأصل فى عدم الاعتبار .

الثامن : تنقيح المناط ، وهو إلغاء الفارق فيشتركان فى الحكم .

قد تقدم الخلاف فى موضوع تنقيح المناط ماذا هل هو إلغاء الفارق أو تعيين العلة من أوصاف مذكورة ؟ والدليل على أنه حجة بهذا التفسير أن الأصل فى كل مثلين أن يكون حكمهما واحدا فإذا استوى صورتان ولم يوجد بينهما فارق فالظن القوى القريب من القطع أنهما مستويان فى الحكم ، ونجد فى أنفسنا من اعتقاد الاستواء فى الحكم ههنا أكثر مما نجده فى الطرد والشبه ، والعلم بهذا التفاوت ضرورى عند من سلك مسالك الاعتبار والنظر ، فوجب كونه دليلا على علية المشترك على سبيل الإجمال ، وإن كنا لا نعينه ، بل نجزم بأن ما اشتركا فيه هو موجب العلة .

الفصل السابع

فى الدال على عدم اعتبار العلة

وهو خمسة : **الأول النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم ، وفيه أربعة مذاهب : ثالثها إن وجد المانع فى صورة النقض فلا يقدح ، وإلا قدح ، ورابعها إن نص عليها لم يقدح وإلا قدح .**

النقض قد يكون على العلة وعلى الحد وعلى الدليل ، فوجود الحد بدون المحدود نقض عليه ، ووجود الدليل بدون المدلول نقض عليه ، والألفاظ اللغوية كلها أدلة ، فتى وجد لفظ بدون مسماه لغة فهو نقض عليه . ويجمع الثلاثة أن تقول فى حده : وجود المستلزم بدون المستلزم .

حجة المنع مطلقا : أن الوصف لو كان علة لثبت الحكم معه فى جميع صوره عملا به ولم يثبت معه فى جميع صوره فلا يكون علة ، ولأن الوصف من حيث هو هو إما أن يكون مستلزما للعلة أولا يكون ، فإن كان يلزم وجود الحكم معه فى جميع صوره ، وإن لم يكن كان الوصف وحده ليس بعلة حتى ينضاف إليه غيره ، والمقدر أنه علة ، وهذا خلف .

حجة الجواز مطلقا : أن الموجب للعلية هو المناسبة فالمناسبة تقتضى أنها حيث

وجدت ترتب الحكم معها وقد وجد فيما عدا صورة النقض فوجب ثبوت الحكم معها وإن لم يوجد معها فى صورة النقض فتكون العلة كالعام المخصوص إذا خرجت عنه بعض الصور بقى حجة فيما عدا صورة التخصيص ، سواء عمل بموجب التخصيص أم لا ، كذلك ههنا . فإن تناول المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة اللغوية لجميع الصور ، فهو فى الحقيقة تخصيص ، ولذلك يقول كثير من الأصوليين والجدليين فى النقض : إنه تخصيص للعلة ، وهذا هو المذهب المشهور .

حجة الثالث : أن الفرق إذا وجد فى صورة النقض كان ذلك الفارق مانعا من ثبوت الحكم مع العلة فى صورة النقض ، فكان العذر متجها فى عدم ثبوته فى صورة النقض ، أما إذا لم يوجد فارق كان عدم الحكم فى صورة النقض مضافا لعدم علية الوصف لا لقيام المانع ، فلا يكون الوصف علة .

حجة الرابع : أن الوصف إذا نص على كونه علة تعين الانقياد لنص صاحب الشرع وهو أعلم بالمصالح ، ولا عبرة بالنقض مع نص صاحب الشريعة بل النص مقدم ، أما إذا لم يوجد نص تعين أن الوصف ليس بعلة ، لأنه لو كان علة لثبت الحكم معه فى جميع صوره وليس فليس .

وجوب النقض إما بمنع وجود الوصف فى صورة النقض أو بالتزام الحكم فيها .

لما كان النقض لا يتم إلا بأمرين أحدهما وجود الوصف فى صورة النقض والثانى عدم الحكم فيها ، كان انتفاء أحد هذين يمنع تحقق النقض فإنه إذا لم يوجد الوصف لا يقال وجد الوصف بدون الحكم ، وكذلك إذا وجد الحكم فذلك منع وجود الوصف فى صورة النقض بأن يعتبر بعض قيود العلة فلا نجده فى صورة النقض ، والمورد للنقض يحيل أنه موجود فيمنعه حينئذ ، مثاله قولك فى الوقف : عقد نقل ، فوجب أن يفتقر للقبول قياسا على البيع . فيقول السائل : يشكل بالعتق ، فنقول له لا نسلم أن العتق نقل بل هو إسقاط كالطلاق، والإسقاط لا يفتقر للقبول بخلاف النقل والتمليك ، وذلك منع عدم الحكم فى صورة النقض بناء على أحد القولين عندك فى مذهبك بناء على الخلاف من حيث الجملة .

الثانى: عدم التأثير وهو أن يكون الحكم موجودا مع وصف، ثم يعدم ذلك الوصف ويبقى الحكم، فيقدح، بخلاف العكس وهو وجود الحكم بدون الوصف فى صورة أخرى فلا يقدح، لأن العلل الشرعية يخلف بعضها بعضا.

مثال عدم التأثير: أن تحريم الخمر ثابت مع اللون الخاص للخمر، فإذا تغيرت إلى لون آخر فالتحريم باق، فيعلم أن علة التحريم ليس هو ذلك اللون، والعكس هو عكس النقض، فإن النقض وجود العلة بدون الحكم والعكس وجود الحكم بدون العلة. مثال النقض تعليل الزكاة بالغنى، فينقض بالعقار الذى فيه الأجرة العظيمة والمنافع الجزيلة مع عدم وجوب الزكاة فيه، فهذا نقض، لأنه وجود العلة التى هى الغنى بدون الحكم الذى هو وجوب الزكاة.

ومثال العكس: تعليل الحد بجناية القذف، فينقض بشرب الخمر أو بغيره فلا يرد، لأن علل الشريعة يخلف بعضها بعضا، وكما لو قال قائل: الإنزال سبب وجوب الغسل فينتقض بانقطاع دم الحيض، فإن الغسل واجب ولا إنزال، ولا يرد هذا السؤال، لأن الأسباب يخلف بعضها بعضا وكذلك الأسباب والأدلة.

قال الشيخ سيف الدين الآمدى رحمه الله: يرد سؤال النقض ولا يرد سؤال العكس، إلا ان يتفق المتناظران على اتحاد العلة فيرد النقض والعكس، وكثيراً ما تغلط طلبة العلم فى إيراد العكس فيوردونه كما يوردون النقض، وهو غلط كما بينت لك، فقد ظهر الفرق بين النقض والعكس وعدم التأثير، فتأمل ذلك.

الثالث: القلب وهو إثبات نقيض الحكم بعين العلة كقولنا فى الاعتكاف لبث فى مكان مخصوص، فلا يستقل بنفسه كالوقوف بعرفة، فيكون الصوم شرطا فيه، فيقول السائل لبث فى مكان مخصوص فلا يكون الصوم شرطا فيه كالوقوف بعرفة، وهو إما أن يقصد به إثبات مذهب السائل أو إبطال مذهب المستدل فالأول كما سبق، والثانى كما يقول الحنفى المسح ركن من أركان الوضوء فلا يكتفى فيه أقل ما يمكن أصله الوجه، فيقول الشافعى ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع أصله الوجه.

القلب: يبطل العلة من جهة أنه معارضة فى أنها موجبة لذلك الحكم. فإذا

أثبت بها القالب نقيض ذلك الحكم فى صورة النزاع استحال إيجابها لذلك الحكم فى صورة النزاع، وإلا اجتمع النقيضان فى صورة النزاع وهو محال.

ومعنى قوله فيكون الصوم شرطاً فيه: معناه أنه إذا لم يستقل بنفسه، وكل من قال إن الاعتكاف لا يستقل بنفسه قال الذى يضاف إليه هو الصوم، فالمقدمة الأولى ثابتة بقياس القلب، والثانية ثابتة بالإجماع، من باب لا قائل بغير ذلك، فلو ثبت أن المضاف غير الصوم لزم خلاف الإجماع.

وأما قول الحنفى: ركن من أركان الوضوء فلا يكفى فيه أقل ما يمكن أصله الوجه، هو استدلال على الشافعى لأنه القائل يكفى فى الرأس أقل مايسمى مسحا فيبطل بهذا القلب مذهب الشافعى ولا يثبت مذهب الحنفى فى إيجاب مسح الربع من الرأس، بل جاز أن يكون الواقع مذهب مالك وهو إيجاب الجميع، ولا يكفى أقل ما يمكن من المسح.

وكذلك قول الشافعى لما قلب فلا يقدر بالربع أصله الوجه، لا يلزم من عدم تمثيله بالربع الاكتفاء بأقل ما يمكن، بل جاز أن يكون الواجب مسح الجميع، فليس فى هذا القلب إثبات مذهب القالب، بل إبطال مذهب المستدل فقط.

الرابع: القول بالموجب وهو تسليم ما ادعاه المستدل موجب علته مع بقاء الخلاف فى صورة النزاع.

القول بالموجب يدخل فى العلل والنصوص وجميع ما يستدل به، ومعناه الذى يقتضيه ذلك الدليل ليس هو المتنازع فيه، وإذا لم يكن المتنازع فيه أمكن تسليمه واستبقاء الخلاف على حاله فى صورة النزاع.

مثاله فى العلل: قول القائل الخيل حيوان يسابق عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل: فإن الخيل يسابق عليها كالإبل، يقول السائل أقول بموجب هذه العلة، فإن الزكاة عندى واجبة فى الخيل إذا كانت للتجارة، فإيجاب الزكاة من حيث الجملة أقول به، إنما النزاع فى إيجاب الزكاة فى رقابها من حيث هى خيل، فيسلم ما اقتضته العلة، ولم يضره ذلك فى صورة النزاع.

ومثاله فى النصوص: قول المستدل إن المحرم لا يُغسل ولا يمس بطيب، لقوله صلى الله عليه وسلم فى محرم وقصت به ناقته: « لا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم

القيامة مُلبيا ، يقول السائل النزاع ليس فى ذلك المحرم الذى ورد فيه النص ، وإنما النزاع فى المحرمين فى زماننا ، والنص ليس فيه عموم يتناولهم ، إنما هو فى شخص مخصوص فلا يضرنا التزام موجبه ، وكذلك لو استدل بعضهم على وجوب الزكاة بصورة الإخلاص ، فإنا نقول بموجبها الذى هو التوحيد ، ولا يلزم من ذلك وجوب الزكاة فى صورة النزاع .

الخامس : الفرق وهو إبداء معنى مناسب للحكم فى إحدى الصورتين مفقود فى الأخرى ، وقدحه مبنى على أن الحكم لا يعلل بعلتين ، لاحتمال أن يكون الفارق أحدهما ، فلا يلزم من عدمه عدم الحكم ، لاستقلال الحكم باحدى العلتين .

قولنا : مناسب احتراز من غير المناسب ، وقد يكون الشىء مناسباً لحكم غير الحكم المتنازع فيه .

مثال غير المناسب : أن تقيس الارز على البر فى حكم الربا ، فيقول السائل الفرق بينهما أن الارز أشد بياضا أو أيسر تقشيراً من سنبله .

مثال المناسب لغير الحكم المذكور : أن تقيس المساقاة على القراض فى جواز المعاملة على جزء مجهول ، فيقول السائل : الفرق أن الشجر إذا ترك العمل فيها هلكت بخلاف النقدين ، وهذا مناسب. لان يكون عقد المساقاة لازماً جائزاً بخلاف القراض ، فإن القول بجوازه يؤدى إلى جواز رده بعد مدة ، فيتلف الشجر ، أما باعتبار الغرر فلا مدخل لمناسبة هذا الفرق فيه .

مثال المناسب للحكم المذكور أن تقيس الهبة على البيع فى منع الغرر فيها ، فيقول المالكى الفرق أن البيع عقد معاوضة ، والمعاوضة مكايسة يخل بها الغرر ، والهبة إحسان صرف لا يخل به الغرر ، فإن لم يحصل شىء فلا يتضرر الموهوب له ، بخلاف المشترى .

قال الإمام فخر الدين : وقدحه فى القياس مبنى على أن الحكم لا يعلل بعلتين ، فإن شأن تعليل الحكم بعلتين أن انفراد أحدهما يوجب ثبوت الحكم وعدم الاخرى لا يضر ، كما يقول فى تعليل إجبار الأب إنه معلل بالصغر والبكارة ، فإن

انفردت إحدى العلتين وهى البكارة ثبت الجبر كالمعنسة على الخلاف ، أو الصغر ثبت الجبر كالثيب الصغيرة ، أو اجتمعا معا ثبت الجبر كالبكر الصغيرة ، فإذا أورد السائل الفرق يقول القائس : فرقك معنى مناسب هو علة أخرى فى الأصل مع المشترك بين صورة الأصل وصورة النزاع ، وقد اجتمعتا معاً فى الأصل ، فترتب الحكم وانفرد المشترك فى صورة النزاع وهو إحدى العلتين ، فترتب الحكم عليه ، ولا يضر عدم الفارق فى صورة النزاع ، لأن عدم إحدى العلتين لا يمنع ترتب الحكم ، فلذلك قال إن سماع الفرق مبنى على أن الحكم لا يعلل بعلتين . غير أن ههنا إشكالا وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين ، والجمهور على سماع الفرق فيبطل قوله إن سماع الفرق ينافى تعليل الحكم بعلتين .

والجواب : أن الفرق قد يصلح للاستقلال بالعلية ، كما تقول فى الصغر مع البكارة ، وقد لا يصلح للاستقلال ، كما يفرق بزيادة المشقة ومزيد الغرر من باب صفة الصفة التى لا تصلح للتعليل المستقل ، فما لا يصلح للاستقلال يمكن أن يسمع مع جواز التعليل بعلتين لأن قول السائل السابق حينئذ لا يتجه ، وهو الذى قال به الجمهور ، وما يصلح للاستقلال لا يمكن إيراده إذا جوزنا التعليل بعلتين ، فهذا تلخيص هذا الموضع .

الفصل الخامس

فى تعدد العلل

يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافا لبعضهم نحو وجوب الوضوء على من بال ولامس ولايجوز بمستنبطتين لأن الأصل عدم الاستقلال فيجعلان علة واحدة .

حجة الجواز فى المنصوصتين : أن لصاحب الشرع أن يربط الحكم بعلة وبغير علة وبعلتين فأكثر ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ثم إن المصالح قد تتقاضى ذلك فى وصفين كما قلنا فى الصغر والبكارة ، فينص الشرع عليهما ، وعلى استقلال كل واحد منهما تحصيلا لتلك المصلحة ، وتكثيراً لها .

حجة المنع : أنه لو علل الحكم بعلتين لاجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال ، وإلا لاستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما ، فيلزم

أن يقع بهما فى حالة عدم وقوعه بهما ، وأن لا يقع بهما حالة وقوعه بهما ، وهو جمع بين النقيضين ، لأن الوقوع بكل واحد منهما سبب عدم الوقوع من الآخر فلو حصل العلتان وهو الوقوع بهما لحصل المعلولان وهو عدم الوقوع بهما ، ولأن تعليل الحكم بعلتين يفضى إلى نقض العلة وهو خلاف الأصل .

بيانه : أنه إذا وجدت إحدى العلتين ترتب عليها الحكم ، فإذا وجدت الأخرى بعدها لا يترتب عليها شىء ، فقد وجدت العلة الثانية بدون الترتيب لتقدم الترتيب عليها بناء على العلة الأخرى ، فيلزم وجود العلة بدون وجود مقتضاها ، وهو نقض عليها.

والجواب : عن الأول[1] أن علل الشرع معرفات لا مؤثرات ، والمحال المذكور إنما يلزم من المؤثرات ، ويجوز اجتماع معرفين فأكثر على مدلول واحد كما يعرف الله تعالى وصفاته العلية بكل جزء من أجزاء العالم .

وعن الثانى : أن النقض لقيام المانع لا يقدح فى العلة كما تقدم فى النقض فيقول به ، هذا فى المنصوصتين ، أما المستنبطتان فلا سبيل إلى التعليل بهما ، لأن الشرع إذا ورد بحكم مع أوصاف مناسبة وجب جعل كل واحد منهما جزء علة لا علة مستقلة ، لأن الأصل عدم الاستقلال حتى ينص صاحب الشرع على استقلالهما ، أو أحدهما فيستقل .

الفصل السادس

فى أنواعها

وهى أحد عشر نوعا الأول التعليل بالمحل فيه خلاف ، قال الامام فخر الدين إن جوزنا أن تكون العلة قاصرة جوزناه كتعليل الخمر بكونه خمراً أو البر يحرم الربا فيه لكونه براً .

والعلة القاصرة هى العلة التى لا توجد فى غير محل النص ، كوصف البر والخمر إذا قلنا إن الخمر خاص بما عصر من العنب على صورة خاصة ، والخلاف

(١) فى الأصول : والجواب عليهما وعن الأول فحذفنا كله عليهما ليستقيم المعنى ولأنه بعد سطور سيذكر الجواب عن الثانى .

فى العلة القاصرة هو مع الحنفية منعوها وأجازها الجمهور ، غير أن الفرق بين المحل والعلة القاصرة من حيث الصورة والمعنى لا من حيث جواز التعليل أن العلة القاصرة قد تكون وصفا اشتمل عليه محل النص لم يوضع اللفظ له ، والمحل ما وضع اللفظ له ، كوصف البرية مثلا إذا قيل إن البر اشتمل على نوع من الحرارة والرطوبة لائم به مزاج الإنسان ملاءمة لا تحصل بين الإنسان والأرز ، فإن الأرز حار يابس يبسا شديداً ينافى مزاج الإنسان ، فحرم الربا فى البر ، ومنع بدل واحد منه باثنين لأجل هذه الملاءمة الخاصة التى لا توجد فى غير البر ، فهذا علة قاصرة لا محل ، وأما وصف البرية بما هى برية فهو المحل ، فلذلك حسن من الإمام تخريج التعليل بالمحل على التعليل بالعلة القاصرة ، ولو كان شيئاً واحدا لم يحسن التخريج ولا التفريع ، إذا ظهر لك الفرق بينهما فكل ما يذكر فى العلة القاصرة من الحجاج بين الفريقين نفيا وإثباتاً فهو بعينه ههنا ، فيكتفى بذلك عن ذكره هنا .

الثانى : الوصف إن لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة وفيه خلاف ، والحكمة هى التى لأجلها صار الوصف علة ، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة .

ومن الحكمة اختلاط الأنساب ، فإنه سبب جعل وصف الزنا سبب وجوب الجلد ، وكضياع المال الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع .

حجة الجواز : أن الوصف إذا جاز التعليل به فأولى بالحكمة ، لأنها أصله ، وأصل الشيء لا يقصر عنه ، ولأنها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق ، وهذا هو سبب ورود الشرائع ، فالاعتماد عليها أولى من الاعتماد على الفرع .

حجة المنع : أنه لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف ، لأن الأصل يعدل عنه إلى فرعه إلا عند تعذره ، والحكمة ليست متعذرة ، فلا يجوز العدول عنها فيعلل بها ، ومتى علل بها سقط التعليل بالوصف ، فظهر أنه لو صح التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف ، لكن المنع من الوصف خلاف إجماع القائسين ولأنه لو جاز التعليل بالحكمة (١) للزم تخلف الحكم عن علته وهو خلاف الأصل. بيانه أن وصف الرضاع سبب حرمة النكاح ، وحكمته أن جزء

---

(١) فى الأصول : ولأنه لو جاز التعليل بالوصف ، والصحيح ما أثبتناه .

المرأة صار جزءاً للرضيع ، لأن لبنها جزؤها وقد صار لحما للجنين ، فأشبه منيها الذى صار جزءاً للجنين ، فكما أن ولد الصلب حرام فكذلك ولد الرضاع ، وهو سر قوله عليه الصلاة والسلام « الرضاع لحمه كلحمة النسب » إشارة إلى الجزئية ، فإذا كانت هذه هى الحكمة ، فلو أكل جنين قطعة من لحم امرأة فقد صار جزؤها جزأه ، فكان يلزم التحريم ولم يقل به أحد ، وكذلك إذا كانت الحكمة فى وصف الزنا اختلاط الأنساب ، فإذا أخذ رجل صبيانا صغارا وفرقهم إلى حيث لم يرهم آباؤهم حتى صاروا رجالا ولم يعرفهم آباؤهم ، فاختلطت أنسابهم حينئذ ، فينبغى أن يجب عليه حد الزنا لوجود حكمة وصف الزنا ، لكنه خلاف الإجماع ، فعلمنا أنه لو جاز التعليل بالحكمة للزم النقض وهو خلاف الأصل ، فلا يجوز التعليل بالحكمة وهو المطلوب .

والثالث : يجوز التعليل بالعدم خلافا لبعض الفقهاء ، فان عدم العلة علة لعدم المعلول .

حجة المنع : أن العدم نفى محض لا تمييز فيه ، وما لا تمييز فيه لا يمكن جعله علة ، فإن العلة فرع التمييز ، ولأن العلة وصف وجودى لأنها نقيض أن لا علية المحمولة على العدم وأن لاعلية عدم ، فتكون العلة وجودية ، والوصف الوجودى لا يقوم بالعدم ولا المعدوم ، وإلا لزمنا الشك فى وجود الأجسام ، لأنا لا نرى من العالم إلا أعراضه ، فإذا جوزنا قيام الصفات الوجودية بالمعدوم ، جوزنا أن تكون هذه الألوان قائمة بالمعدوم فلا نجزم بوجود شىء من أجزاء العالم وهو خلاف الضرورة .

والجواب عن الأول: أن العدم الذى يقع التعليل به لابد أن يكون عدم شىء بعينه فهو عدم متميز فيصح التعليل به ، كما تقول عدم علة التحريم علة الإباحة فى جميع موارد الشريعة ، لأن الإسكار علة التحريم والتنجيس ، فإذا عدم ثبت التطهير والإباحة وعن الثانى : أن قولنا لا علية ، حرف سلب دخل على اسم سلب ، لأن العلية عندنا نسبة وإضافة ، والنِّسب والإضافات عدمية عندنا ، والسلب إذا دخل على السلب صار ثبوتا فلا عليه ثبوت لاسلب ، فلا يتم مقصودكم فتكون العلية عدمية ، لأن نقيضها ثبوت .

الرابع : المانعون من التعليل بالعدم امتنعوا من التعليل بالاضافات لأنها عدم .

النسب والإضافات كالأبوة والبنوة ، والتقديم والتأخير ، والمعية ، والقبلية والبعدية وجودية عند الفلاسفة عدمية عندنا ، غير أن وجودها ذهنى فقط ، فهى موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، والأوصاف العدمية عدم مطلقاً فى الذهن والخارج ، فهذا هو الفرق بينهما ، واستوى القسمان فى العدم فى الخارج ، فلذلك من منع هناك منع هنا .

الخامس : يجوز التعليل بالحكم الشرعى للحكم الشرعى خلافا لقوم ، كقولنا نجس فيحرم .

حجة الجواز : أن علل الشرع معرفات ، فللشارع أن ينصب حكما على حكم آخر كما ينصب النجاسة التى هى حكم شرعى على تحريم البيع أو الأكل الذى هو حكم شرعى.

حجة المنع : أن الحكم شأنه أن يكون معلولا ، فلو صار علة لانقلبت الحقائق ولأن الحكمين متساويان فى أن كل واحد منهما حكم شرعى ، فليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس .

والجواب عن الأول : ليس فى ذلك قلب الحقائق ، بل يكون ذلك الحكم معلولا لعلته وعلة معرفة الحكم آخر غير علته فإن ادعيتم أن شأن الحكم أن لا يكون علته البتة فهذا محل النزاع . وعن الثانى : أن المناسبة تعين أحدهما للعلية والآخر للمعلولية ، كما تقول نجس فيحرم ، وطاهر فيجوز به الصلاة ، فإن النجاسة مناسبة للتحريم ، والطهارة مناسبة لإباحة الصلاة ، فما وقع الترجيح إلا بمرجح ، ولو عكس هذا وقيل لا يجوز بيعه فيحرم لم ينتظم ، فإنه قد يحرم بيعه لغصبه أو لعجز عن تسليمه أو غير ذلك .

السادس : يجوز التعليل بالأوصاف العرفية كالشرف والخسة ، بشرط اطرادها وتميزها عن غيرها .

أما الجواز : فإن الشرف يناسب التكريم والتعظيم وتحريم الإهانة ووجوب الحفظ ، والخسة : تناسب ضد هذه الأحكام من تحريم التعظيم وإباحة الإهانة ، فهذا وجه جواز التعليل بها ، وأما اشتراط اطرادها فإن ذلك الحكم إذا لم يوجد فى جميع صور ذلك الوصف ويوجد الحكم بدونه ومعه فهو عدم التأثير ، وهو يدل على عدم اعتبار ذلك الوصف ، وأما التمييز فلأن التعليل بالشىء فرع تمييزه عن غيره ، لأن الحكم يعتمد التصور .

السابع: يجوز التعليل بالعلة المركبة عند الأكثرين كالقتل العمد العدوان.

حجة الجواز: أن المصلحة قد لا تحصل إلا بالتركيب، فإن الوصف الواحد قد يقصر، كما تقول إن وصف الزنا لا يستقل بمناسبة وجوب الحد إلا بشرط أن يكون الواطىء عالماً بأنها أجنبية، فلو جهل ذلك لم يناسب وجوب الحد، وكذلك القتل وحده لا يناسب وجوب القصاص حتى يضاف إليه العمد العدوان.

حجة المنع: أن القول بتركيب العلة الشرعية يفضى إلى نقض العلة العقلية. بيانه أن القاعدة العقلية إن عدم جزء المركب علة لعدم ذلك المركب، فإذا فرضنا علة شرعية مركبة أو عقلية فعدم جزء منها فلا شك أن ذلك المركب يعدم وتعدم تلك العلية تبعاً له، فإذا عدم جزء آخر بعد ذلك لم يترتب عليه عدم ذلك المركب ولا تلك العلية لتقدم ذلك على عدمه، وإلا لزم تحصيل الحاصل، فقد وجدت العلة العقلية بدون أثرها وهو نقض العلة العقلية وهو محال.

فإن قلت: هذا يقتضى أن لا يوجد مركب فى العالم وهو خلاف الضرورة.

قلت: لا معنى للمركب فى الخارج إلا تلك الأجزاء، والمجموع إنما هو صورة ذهنية، أما العلية فهى حكم شرعى خارجى عرض لذلك المركب فافترقا.

والجواب: أن نقض العلة العقلية غير لازم، لأنه إذا عدم جزء من الثلاثة عدمت الثلاثة والباقى بعد ذلك هو جزء الاثنين لا جزء الثلاثة، فإذا عدم أحد الاثنين الباقيين الآن يعدم مجموع الاثنين، فعدمه علة لعدم الاثنين لا لعدم الثلاثة؛ لأن عدم الباقى ليس جزء الثلاثة؛ فإن جزئية الثلاثة أمر نسبى يذهب عند ذهاب أحد الطرفين وهو الثلاثة.

الثامن: يجوز التعليل بالعلة القاصرة عند الشافعى وأكثر المتكلمين خلافاً لأبى حنيفة وأصحابه إلا أن تكون منصوصة، لأن فائدة التعليل عند الحنفية التعدية للفرع وقد انتفت. وجوابهم: بقى سكون النفس للحكم والاطلاع على مقصود الشرع فيه.

قال القاضى عبد الوهاب بالقاصر، قال أصحابنا وأصحاب الشافعى وانبنى على ذلك تعليل الذهب والفضة بأنهما أصول الأثمان والمتمولات، ومنعها أكثر العراقيين، وفصل بعضهم بين المنصوصة والمستنبطة، فمنع المستنبطة، إلا أن ينعقد فيها إجماع.

حجة المنع مطلقا : أن القاصرة غير معلومة من طريقة الصحابة رضوان الله عليهم فلا تثبت ، لأن القياس وتفاريعه إنما يتلقى من الصحابة ، ويلزم من عدم المدرك عدم الحكم .

حجة من فصل بين المنصوصة وغيرها : أن النص تعبد من الشارع يجب تلقيه بالقبول أما استنباطنا نحن فلا يجوز أن يكون إلا للتعدية .

والجواب عن الأول : أن المنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم الفحص عن حكم الشريعة وأسرارها بحسب الإمكان ، ومن حكمة الشريعة الاطلاع على حكم الشرع فى الأصل ، فيكون ذلك أدعى لطواعية العبد وسكون نفسه للحكم .

وعن الثانى : أنا نستنبط لما تقدم من الفوائد ، ولأنه قد يجتمع فى الأصل مع القاصرة وصف متعد ، والحكم منفى عنه بالإجماع ، فيكون ذلك الوصف المتعدى إنما ترك لأجل عدم القاصرة ، فإن عدم العلة علة لعدم المعلول ، فإن لم يعتبر القاصرة يكون المتعدى قد ترك بلا معارض . وهذه فائدة أخرى فى اعتبار القاصرة .

التاسع : اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم العاشر ، اختار الامام أنه لا يجوز التعليل بالأوصاف المقدرة خلافا لبعض الفقهاء كتعليل العتق عن الغير بتقدير الملك .

أما الاسم بمجرده فلأنه طردى محض والشرائع شأنها رعاية المصالح ومظانها. أما مالا يكون مصلحة ولا مظنة لمصلحة فليس دأب الشارع اعتباره ،وأما المقدرات فقد اشتد نكير الإمام فخر الدين عليها ، وأنها من الأمور التى لا يجوز أن تعتقد فى الشرائع ، وأنكر كون الولاء للمعتق عن الغير معللا بتقدير الملك له ، وأنكر تقدير الأعيان فى الذمة ، وأنها لا تتصور .

واعلم أن المقدرات فى الشريعة لا يكاد يعرى عنها باب من أبواب الفقه ، وقد بسطت ذلك فى كتاب الأمنية. وكيف يتخيل عاقل أن المطالبة تتوجه على أحد بغير أمر مطالب به، وكيف يكون الطلب بلا مطلوب ؟! وكذا المطلوب يمتنع أن يكون معينا فى السلم وإلا لما كان سلما ، فيتعين أن يكون فى الذمة ، ولا نعنى بالتقدير إلا هذا، وكيف صح العقد على أردب من الحنطة وهو غير معين ولا مقدر فى الذمة ، فحينئذ هذا عقد بلا معقود عليه ، بل لفظ بلا معنى ، وكذلك إذا باعه

بثمن إلى أجل هذا الثمن غير معين ، فإذا لم يكن مقدراً فى الذمة كيف يبقى بعد ذلك ثمن يتصور ، وكذلك الإجارة لا بد من تقدير منافع فى الأعيان حتى يصح أن يكون مورد العقد ، إذ لو لا تخيل ذلك فيها امتنعت إجارتها ووقفها وعاريتها وغير ذلك من عقود المنافع ، وكذلك الصلح على الدين وغيره لا بد من تخيل المصالح عليه حتى يقابل بالطرف الآخر ويكون متعلق عقد الصلح ، وإذا لم يقدر الملك للمعتق عنه كيف يصلح القول ببراءة ذمته من الكفارة التى أعتق عنها وكيف يكون له الولاء فى غير عبد يملكه وهو لم يملكه محققا ؟! فتعين أن يكون مقدراً ، وكذلك لا يكاد يعرى باب من أبواب الفقه عن التقدير ، فإنكار الإمام منكر ، والحق التعليل بالمقدرات .

الحادى عشر : يجوز تعليل الحكم العدمى بالوصف الوجودى ولا يتوقف على وجود المقتضى عند الامام خلافا للاكثرين فى التوقف وهذا هو تعليل انتفاء الحكم بالمانع فهو يقول المانع هو ضد علة الثبوت والشىء لا يتوقف على ضده .

وجوابه: أنه لا يحسن فى العادة أن يقال للاعمى إنه لا يبصر زيدا للجدار الذى بينهما ، وإنما يحسن ذلك فى البصير .

مدرك الجماعة العوائد والشرائع ، أما العوائد فكما تقدم فى الضرير ونحوه ، أما الشرائع فلا نقول فى الفقير إنه لا يجب عليه الزكاة لأن عليه دينا ، وإنما نقول لأنه فقير ، ولا نقول فى الأجنبى إنه لا يرث لأنه عبد بل لأنه أجنبى .

وأما حجة الإمام: فلأن المانع ضد المقتضى ، وأحد الضدين لا يكون شرطا فى الآخر ، لأن من شرط الشرط إمكان اجتماعه مع المشروط والضد لا يمكن اجتماعه مع ضده .

والجواب عنه : أن المانع ليس ضد المقتضى ، بل أثره ضد أثره ، فالتضاد بين الأثرين لا بين المؤثرين ، فالدين والنصاب لا تضاد بينهما فيكون مديونا وله نصاب من غير منافاة ، لكن أثر الدين عدم وجوب الزكاة ، وأثر النصاب وجوب الزكاة ، والزكاة وعدمها متناقضان ، ونحن لم نقل بأن أحد الأثرين شرطا فى الآخر بل نفينا أحد الأثرين جزماً ، وإنما قلنا أحد المؤثرين شرط فى الآخر فاين أحد البابين من الآخر ؟ !

الفصل السابع

فيما يدخله القياس

وهو ثمانية أنواع: الأول اتفق أكثر المتكلمين على جوازه في العقليات ويسمونه إلحاق الغائب بالشاهد .

جعلوا الجامع في إلحاق الغائب بالشاهد أربعة : الجمع بالحقيقة كقولنا حقيقة العالم من قام به العلم والله تعالى عالم فيقوم به العلم . والجمع بالدليل كقولنا الإتقان في الشاهد دليل العلم ، والله تعالى متقن لأفعاله فيكون عالماً . والجمع بالشرط كقولنا العلم في الشاهد مشروط بالحياة ، والله تعالى عالم فيكون حياً . والجمع بالعلة كقولنا العلم في الشاهد علة للعالمية والله تعالى له علم فيكون عالماً . وكثير من مباحث أصول الدين مبنى على قياس الشاهد على الغائب .

حجة المنع أن صورة المقيس إذا كانت بعينها صورة المقيس عليه فهما واحد ولا قياس حينئذ ، وإن تغايرا فلكل واحد منهما تعين ، فلعل تعين الأصل شرط ولأجل ذلك صح ثبوت الحكم للأصل ، وتعين الفرع مانعاً ولا يثبت الحكم ومع الاحتمال لا يتعين ، والمطلوب بهذا القياس التعين .

والجواب : أن العقل قد يقطع بسقوط الخصوصيات عن الاعتبار ، كما تقول : إن اللون الذى قام بزيد مفتقر للجوهر ، وكذلك الجماد والنبات ، وإن خصوصية الحيوان والجماد والنبات لا مدخل له في افتقار اللون للمحل لا شرطاً ولا مانعاً ولا موجباً ، بل ذلك لذات اللون من حيث هو لون ، وكذلك علم زيد إنما هو مشروط بالحياة لأنه علم لا بخصوص محل ، ونحن إنما نقيس فيما هذا شأنه فاندفع الاحتمال وحصل القطع باستواء الموضعين في الحكم .

الثاني : اختار الامام وجماعة جواز القياس في اللغات ، وقال ابن جنى هو قول أكثر الأدباء خلافاً للحنفية وجماعة من الفقهاء .

قال سيف الدين الآمدى : لا يجوز القياس في اللغات ، وقال بعضهم : جميع

اللغات اليوم ثابتة بالقياس ؛ لأن العرب إنما وضعت أسماء الأجناس للأعيان التي شاهدوها ، فإذا هلكت تلك الأعيان وجاءت أعيان أخرى فإنما يطلق عليها الاسم بالقياس ، فلفظ الفَرَس وغيره من الحيوانات اليوم إنما يطلق بالقياس وهذا غلط ، فإن العرب إنما وضعت لما تصورته بعقولها لا لما شاهدته بأبصارها والمتصور في العقل موجود في الأشخاص الماضية والحاضرة على حد واحد ، فمفهوم الفرس المعقول هو الموضوع له ، ويصير معنى ذلك أن الواضع قال كل ما ينطبق عليه هذه الصورة الذهنية هو المسمى بالفرس عندي ، وكذلك بقية أسماء الأجناس . ولم يوضع لما في الخارج من المشاهد بالبصر إلا أعلام الأشخاص دون أعلام الأجناس ، فهذا ذكره الشيخ أبو إسحق في اللمع ، وعلمه ما ترى إنما القياس في اللغة مثل كون العرب وضعت السرقة لأخذ المال على صورة مخصوصة ، حتى فرقت بين الغاصب والمحارب والجاحد والخائن والمختلس والسارق. فحينئذ السرقة موضوعة لشيء مخصوص ، فهل يسمى النباش للقبور سارقاً لأجل مشابهته للسارق أو يسمى اللائط زانيا لمشابهته للزاني ؟ هذا موضع الخلاف .

حجة المنع : أنه لو صح القياس لبطل المجاز خصوصاً المستعار ، فإن المشابهة هي علاقته ، فحينئذ إن أرادوا بالقياس أنه يصير حقيقة بطل هذا المجاز كله وقد أجمعنا على ثبوته ، وإن أرادوا جواز الإطلاق على سبيل المجاز فهو متفق عليه ، فعلم بأن القول بالقياس لا سبيل إليه ، ولأن الأبلق يقال للفرس لاجتماع السواد والبياض فيه ، ولا يقال ذلك لغيره من الحيوانات ، فلو كان القياس سائغاً لساغ ذلك ، لكن أهل اللغة منعوه ، وكذلك القارورة تقال للزجاجة لأجل ما يستقر فيها ، ولا يقال ذلك للنهر ولا لغيره وإن استقرت فيه المائعات .

حجة الجواز : أن الفاعل يرفع في زماننا والمفعول ينصب وغير ذلك من المعمولات وذلك في أسماء لم يسمعها العرب من الأعلام وغيرها ، فلا يمكن أن يقال ذلك بالوضع لأن العرب لم تسمع هذه الأسماء . والوضع ، فرع التصور ، فيتعين أن يكون بالقياس .

والجواب : أن ذلك بالوضع ، والعرب لما وضعت الفاعل ورفعته لم تضعه لشيء بعينه بل للحقيقة الكلية ، وتلك الحقيقة الكلية هو كونه مسند إليه الفعل وما في معنى الفعل من اسم الفاعل ونحوه ، وذلك موجود في جميع هذه الصور ، فلا جرم صح الإطلاق ، وكان عربياً حقيقة لا مجازاً ولا قياساً .

الثالث : المشهور أنه لا يجوز إجراء القياس فى الأسباب كقياس اللواط على الزنا فى وجوب الحد ، لأنه لا يحسن أن يقال فى طلوع الشمس إنه موجب للعبادة كغروبها .

حجة الجواز : أن السببية حكم شرعى فجاز القياس فيها كسائر الاحكام ، ولأن السبب إنما يكون سبباً لأجل الحكمة التى اشتمل عليها ، فإذا وجدت فى غيره وجب أن يكون سبباً تكثيراً لتلك الحكمة .

حجة المنع : أن الحكمة غير منضبطة لأنها مقادير من الحاجات ، وإنما المنضبطة الأوصاف ، ولذلك إنما ترتب الحكم على سببه وجدت حكمة أم لا ، بدليل أنا نقطع بالسرقة وإن لم يتلف المال بأن وُجد مع السارق ، ونحد الزانى وإن لم يختلط نسب بل تحيض ولا يظهر حبل ، فعلمنا أن الحكمة إنما هى مرعية فى الجملة ، والمعتبر إنما هو الأوصاف ، فإذا قسنا فإنما نجمع بالحكمة وهى غير منضبطة ، والجمع بغير المنضبط لا يجوز .

الرابع : اختلفوا فى جواز دخول القياس فى العدم الأصلى ، قال الامام والحق أنه يدخله قياس الاستدلال بعدم خواص الشيء على عدمه دون قياس العلة ، وهذا بخلاف قياس الاعدام فانه حكم شرعى .

العدم الأصلى كعدم صلاة سادسة ، وعدم وجوب صوم شهر غير رمضان ، ونحوه .

حجة الجواز : أنه يمكن أن يقال إنما لم يجب الفعل الفلانى لأن فيه مفسدة خالصة أو راجحة ، وهذا الفعل مشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة ، فوجب أن لا يجب .

حجة المنع : أن العدم الأصلى ثابت مستمر بذاته ، وماهو مستمر بذاته يستحيل إثباته بالغير ، ولا يمكن إثباته بالقياس .

حجة الإمام أن العلة إنما تكون فى المعانى الموجودة ، والعدم نفى محض ، فلا يتصور فيه العلل .

وجوابه : ما تقدم أن العدم قد يعلل بدرء المفسدة ، كما تقول إنما لم يبح الله تعالى الزنا ونحوه لما فيه من المفاسد ، وأما الإعدام فهو رفع الحكم بعد ثبوته ، ولا شك أن رفع الثابت يحتاج إلى رافع ، بخلاف تحقق ما هو محقق فإنه يلزم منه تحصيل الحاصل ، فظهر الفرق بين العدم والإعدام .

الخامس قال الجبائي[1] والكرخي لايجوز إثبات أصول العبادات بالقياس .

حجة المنع : أن الدليل ينفي العمل بالظن ، خالفناه في إثبات فروع العبادات بالقياس فيبقى على مقتضى الدليل في أصولها . والفرق أن أصل العبادة أمر مهم في الدين ، فيكون بالتنصيص من جهة صاحب الشرع لاهتمامه به . والفرع بعد ذلك ينبه عليه أصله فيكفي فيه القياس .

حجة الجواز: أن الشريعة إذا وجدفيها أصل عبادة لنوع من المصالح ، ووجد ذلك النوع من المصالح في فعل آخر وجب أن يكون مأموراً به عبادة ، قياسا على ذلك النوع الثابت بالنص تكثيراً للمصلحة . والأدلة الدالة على القياس لم تفرق بين مصلحة ومصلحة ، وما ذكرتموه من الفرق معارض بأن مصلحة أصل العبادة إما أعظم من مصلحة الفرع أو مثلها ، لأن الأصل لا يكون أضعف من فرعه ، وعلى كل تقدير وجب القول بالقياس تحصيلا لتلك المصلحة التي هي أعظم بطريق الأولى ، أو المصلحة المساوية ، لأن حكم أحد المثلين حكم الآخر .

السادس : يجوز عند ابن القصار والباجي والشافعي جريان القياس في المقدرات والحدود والكفارات خلافا لأبي حنيفة وأصحابه لأنها أحكام شرعية .

حجة المنع : أن المقدرات كنصب الزكوات والحدود كجلد الزاني مائة والكفارات كصيام ثلاثة أيام لا يعقل معنى هذه الحدود دون ما هو أقل منها كتسعة عشر ديناراً في الزكاة ، وتسعة وتسعين سوطا أو يومين أو أحد وستين في كفارة الظهار مثلا ، وما لا يعقل معناه يتعذر القياس فيه .

والجواب : أنا إنما نقول بالقياس حيث ظفرنا بالمعنى الذي لأجله ثبت الحكم فحيث تعذر ذلك وكان تعبداً فإنا لا نقيس ، فلا يرد علينا مواطن التعبد .

السابع : يجوز القياس عند الشافعي على الرخص ، خلافا لأبي حنيفة وأصحابه .

حكى المالكية عن مذهب مالك قولين في جواز القياس على الرخص ،

---

(١) أبو علي محمد بن عبد الوهاب ٨٤٩ — ٩١٥ ولد بخوزستان وانتقل إلى البصرة أخذ عن الشحام تلميذ العلاف ، من أشهر تلاميذه ابنه أبو هاشم والأشعري ، وهو رئيس معتزلة البصرة . أنكر الصفات توكيدا لوحدة الله .

وخرجوا على القولين فروعاً كثيرة فى المذهب ، منها لبس خف على خف وغير ذلك.

حجة المنع : أن الرخص مخالفة للدليل ، فالقول بالقياس عليها يؤدى إلى كثرة مخالفة الدليل ، فوجب أن لا يجوز .

حجة الجواز: أن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك الدليل عملا بالاستقراء ، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع وهو مقتضى الدليل ، فإذا وجدنا تلك المصلحة التى خولف الدليل لأجلها فى صورة وجب أن يخالف الدليل بها أيضاً عملا برجحانها ، فنحن حينئذ كثرنا موافقة الدليل لا مخالفته .

الثامن : لا يدخل القياس فيما طريقه الخلقة والعادة كالحيض ، وفيما لا يتعلق به عمل كفتح مكة عنوة ، ونحوه .

لا يمكن أن تقول فلانة تحيض عشرة أيام وينقطع دمها وجب أن تكون الأخرى كذلك قياساً عليها فإن هذه الأمور تتبع الطباع والأمزجة والعوائد فى الأقاليم . فرب إقليم يغلب عليه معنى لا يغلب على غيره من الأقاليم ، وأما فتح مكة عنوة فإن أريد به أنه وجب أن يكون الواقع العنوة فى دمشق كما وقعت فى بلد علم أنه عنوة فهذا صحيح ، فإن العنوة تتبع أسبابها ، ولا يمكن إثبات عنوة ولا صلح بالقياس ، وإن أريد أن العنوة ليس فيها حكم شرعى فليس كذلك ، بل لنا أن نثبت للعنوة أحكاماً شرعية بالقياس كالحبس فى الأراضى وغيرها من الإجارات والشفعات وصحة القسمة والإرث وغير ذلك ، فقد قال مالك إن أرض العنوة يمتنع فيها جميع ذلك ، وقال الشافعى يجوز فيها جميع ذلك ، فهذا تعلق به أحكام شرعية أمكن التمسك فى بعضها بالقياس إذا وجد جامع يقتضيه ، غير أن الإمام فخر الدين أطلق القول فى ذلك ، والحق هذا التفصيل .

الباب الثامن عشر

فى التعارض والترجيح

وفيه خمسة فصول

الفصل الأول

هل يجوز تساوى الأمارتين

اختلفوا هل يجوز تساوى الأمارتين فمنعه الكرخى وجوزه الباقون، والمجوزون اختلفوا فقال القاضى أبو بكر منا وأبو علي وأبو هاشم يتخير ويتساقطان عند بعض الفقهاء، قال الامام إن وقع التعارض فى فعل واحد باعتبار حكمين فهذا متعذر وإن وقع فى فعلين والحكم واحد كالتوجه إلى جهتين للكعبة فيتخير، قال الباجى فى القسم الاول إذا تعارضا فى الحظر والاباحة تخير، وقال الأبهرى يتعين الحظر بناء على أصله أن الأشياء على الحذر، وقال أبو الفرج يتعين الاباحه بناء على أصله أن الأشياء على الاباحة، فالثلاثة رجعوا إلى حكم العقل بناء على أصولهم.

حجة منع تساويهما : أن الظنون لها مراتب تختلف باختلاف حكم العقول والسجايا ولكن العقول والسجايا غير منضبطة المقدار، فما نشأ عنها غير منضبط المقدار فيتعذر تساوى الأمارتين.

حجة الجواز: أن الغيم الرطب المسف فى زمن الشتاء يستوى العقلاء أو عاقلان فقط فى موجبه وما يقتضيه حاله، وكذلك الجدار المتداعى للسقوط لابد أن يجتمع فى العالم اثنان على حكمه، وإن خالفهم الباقون فيحصل المقصود فإنا لا ندّعى وجوب التساوى بل جواز التساوى وذلك كاف فيما ذكرناه.

حجة القول بالتخير: أن التساوى يمنع الترجيح، والعمل بالدليل الشرعى واجب

بحسب الإمكان فإن خيرناه بينهما فقد أعملنا الدليل الشرعى من حيث الجملة ، بخلاف إذا قلنا بالتساقط فإنه إلغاء بالكلية .

حجة التساقط : أنا إن خيرناه فقد أعملنا دليل الإباحه ، والتقدير أنها متساوية لأمارة الحظر فيلزم الترجيح من غير مرجح ، ولأنهما إذا تعارضا لم يحصل فى نفس المجتهد ظن ، وإذا فقد الظن والعلم حرمت الفتيا .

والجواب عن الأول : أنا لا نسلم أنه ترجيح لأمارة الإباحة من حيث هى أمارة إباحة بل هذا التخيير نشأ عن التساوى لا عن أمارة الإباحة ، وقد يشترك المختلفان فى لازم واحد ، ولم يلزم الترجيح من غير مرجح . وعن الثانى : أن اعتبار ظن أحدهما عينا منفى أما ظن التخيير الناشىء عن التساوى فلا نسلم أنه غير حاصل . وقول الإمام هذا متعذر فى حكمين فى فعل واحد ليس كما قال ، بل المتعذر ثبوت حكمين لفعل واحد من وجه واحد ، أما ثبوتهما له من وجهين فليس كذلك ، كالصلاة فى الدار المغصوبة حرام وواجبة ، وأيسر من ذلك تعارض الأمارتين فإنا لم نقل بمقتضاهما بل قلنا اقتضيا حكمين متعارضين ، فلو امتنع ذلك لامتنع وجود المقتضى والمانع فى جميع صور الشريعة وليس كذلك ، فلا محال حينئذ . ومثاله فى حكم واحد فى فعلين أن تدل أمارة على أن القبلة فى استقبال جهة وأمارة أخرى على أنها فى استدبار تلك الجهة ، فالاستقبال والاستدبار فعلان وحكمهما واحد وهو وجوب التوجه فيخير بين الجهتين كما قاله الإمام .

ورجح سيف الدين الآمدى الحظر على الإباحة عند التعارض بثلاثة أوجه : أحدها أن الحظر إنما يكون لتضمن المفاسد ورعاية الشارع ، والعقلاء بدرء المفاسد أعظم من رعايتهم لتحصيل المصالح فيقدم الحظر عنده على الواجب والمندوب والمباح . وثانيها أن القول بترجيح الحظر يقتضى موافقة الأصل ، فإن موجبه عدم الفعل وعدم الفعل هو الأصل ، أما الوجوب ونحوه فموجبه الفعل وهو خلاف الأصل . وثالثها أن الحظر يخرج الإنسان عن عهدته وإن لم يشعر به فهو أهون وأقرب الأصول ، بخلاف الوجوب ونحوه لابد فيه من الشعور حتى يخرج عن العهدة فهذه ، ترجيحات غير تلك الأصول المتقدمة .

وإذا نقل عن مجتهد قولان فان كانا فى موضعين وعلم التاريخ عد الثانى رجوعا عن الأول ، وإن لم يعلم حكى عنه القولان ولا يحكم عليه

برجوع ، وإن كانا فى موضع واحد بأن يقول فى المسئلة قولان فان أشار إلى تقوية أحدهما فهو قوله ، وإن لم يعلم فقيل يتخير السامع بينهما .

وإذا علم الرجوع عن الأول لا يجوز الفتيا به ولا تقليده فيه ، ولا بقى يعد من الشريعة ، بل هو كالنص المنسوخ من نصوص صاحب الشريعة لم يبق منها .

فإن قلت: لأى شيء جمع الفقهاء الأقوال كلها السابقة واللاحقة فى كتب الفقه ، بل كان ينبغى ، أن لا يضاف لكل إمام إلا قوله الذى لم يرجع عنه .

قلت: ماذكرتموه أقرب للضبط ، غير أنهم قصدوا معنى آخر وهو الاطلاع على المدارك واختلاف الآراء ، وأن مثل هذا القول قد صار إليه المجتهد فى وقت فيكون ذلك أقرب للترقى لرتبة الاجتهاد ، وهو مطلب عظيم أهم من تيسير الضبط فلذلك جمعت الأقوال فى المذاهب . وإذا لم يعلم التاريخ ولم يحكم عليه برجوع ينبغى أن لا يعمل بأحدهما، فإنا نجزم بأن أحدهما مرجوع عنه منسوخ، وإذا اختلط الناسخ والمنسوخ حرم العمل بهما ، كاختلاط المذكاة بالميتة ، وأخت الرضاع بالأجنبية ، فإن المنسوخ لا يجوز الفتيا به ، فذلك كله من باب اختلاط الجائز والممنوع فيحرم الفتيا حينئذ بتلك الأقوال حتى يتعين المتأخر منها ، أو يعلم أنهما محمولة على أحوال مختلفة أو أقسام متباينة ، فيحمل كل قول على حالة أو قسم ، ولا تكون حينئذ أقوالا فى مسئلة واحدة ، بل كل مسئلة فيها قول .

وأما القولان فى الموطن الواحد إذا لم يشر إلى تقوية أحدهما توجه التخيير بينهما قياساً على تعارض الامارتين ، فإن نصوص المجتهد بالنسبة إلى المقلد كنسبة نصوص صاحب الشرع للمجتهد ، ولذلك يحمل عام المجتهد على خاصه ، ومطلقه على مقيده ، وناسخه على منسوخه ، وصريحه على محتمله ، كما يعمل ذلك فى نصوص صاحب الشرع ، وأما كيف يتصور أن يقول المجتهد فى المسئلة قولان ، مع أنه لا يتصور عنده الرجحان إلا فى أحدهما ، فقيل معناه أنه أشار إلى أنهما قولان للعلماء أو أنهما احتمالان يمكن أن يقول بكل واحد منهما عالم لتقاربهما من الحق ، وأما إنه جازم بهما فمحال ضرورة .

الفصل الثانى

فى الترجيح

والأكثرون اتفقوا على التمسك به وأنكره بعضهم وقال يلزم التخيير أو التوقف .

حجة الجواز : قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بالسواد الأعظم » وهو يقتضى تغليب الظاهر الراجح ، وقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر » وقياسا على البناء على الظاهر فى الفتيا والشهادة وقيم المتلفات وغيرها ، فإن الظاهر الصدق فى ذلك والكذب مرجوح ، وقد اعتبر الراجح إجماعا ، فكذلك ههنا .

حجة المنع : أن الدليلين إذا تعارضا ورجح أحدهما فى كل واحد منهما مقدار هو معارض بمثله ، فسقط المثلان ، ويبقى مجرد الرجحان ، ومجرد الرجحان ليس بدليل ، وما ليس بدليل لا يجوز الاعتماد عليه فلا يعتمد على الرجحان ، بل ينبغى تخريج هذه الصورة على صورة تساوى الأمارتين والحكم هناك التخيير على المشهور والتوقف على الشاذ ، فكذلك يجرى ههنا القولان .

والجواب : أن القول بالترجيح ليس حكما بمجرد الرجحان بل بالدليل الراجح ، ولا نسلم أن الحصة المتساوية فى جهة الرجحان تسقط بمقابلها إذا عضدها الرجحان وإنما نسلم السقوط مع المساواة ، وهذا كما يقضى بأعدل البينتين ليس معناه أنا نقضى بمزيد العدالة دون أصلها ، بل بأصل العدالة مع الرجحان ، فيقضى بالبينة الراجحة لا برجحانها مع قطع النظر عنها وكذلك ههنا .

ويمتنع الترجيح فى العقليات لتعذر التفاوت بين القطعيين ومذهبنا ومذهب الشافعى الترجيح بكثرة الأدلة ، خلافا لقوم .

لأن كثرة الأدلة توجب مزيد الظن بالمدلول فيكون من باب القضاء بالراجح كما تقدم بيانه .

حجة المنع . القياس على المنع من الترجيح بالعدد فى البينات فإن المشهور المنع منه بخلاف الترجيح بمزيد العدالة .

والجواب : الفرق بأن الترجيح بكثرة العدد يمنع سد باب الخصومات ومقصود

صاحب الشرع سده بأن يقول الخصم أنا آتى بعدد أكثر من عدده فيتحيل ويأتى به ، فيقول الآخر أنا أفعل كذلك فلا تنفصل الخصومة ، بخلاف الترجيح بمزيد العدالة ليس فى قدرة الخصم أن يصير بينه أعدل من بينة خصمه ، وكذلك الأدلة لا تقبل أن يصير مرجوحها راجحا ولا قليلها كثيرا فإن الأدلة قد استقرت من جهة صاحب الشرع فتتعذر الزيادة فيها ، فالترجيح بكثرة الأدلة كالترجيح بالعدالة لا كالترجيح بالعدد ، فظهر الجواب والفرق .

وإذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر ، وهما إن كانا عامين معلومين والتاريخ معلوم نسخ المتأخر المتقدم ، وإن كان مجهولا سقطا ، وإن علمت المقارنة خير بينهما وإن كانا مظنونين فان علم المتأخر نسخ المتقدم والأرجح إلى الترجيح، وإن كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا والمتأخر المعلوم نسخ أو المظنون لم ينسخ ، وإن جهل الحال تعين المعلوم ، وإن كانا خاصين فحكمهما حكم العامين، وإن كان أحدهما عاما والآخر خاصا فيقدم الخاص على العام لأنه لا يقتضى إلغاء أحدهما بخلاف العكس ، وإن كان أحدهما عاما من وجه كما فى قوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين »[1] مع قوله تعالى « أوما ملكت أيمانكم »[2] وجب الترجيح إن كانا مظنونين .

إنما يرجح العمل بأحدهما من وجه لأن كل واحد منهما يجوز إطلاقه بدون إرادة ذلك الوجه الذى ترك ، ولا يجوز إطلاقه بدون جميع مادل عليه ، فإن ذلك هدر بالكلية ، فكان الأول أولى كقوله عليه الصلاة والسلام « لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول أو غائط» وروى ابن عمر رضى الله عنه أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فى بيته الحديثين المشهورين ، فحملنا الأول على الأفضية والثانى على الأبنية وإذا كانا عامين لا يمكن حملهما على حالين تعين نسخ المتأخر للمتقدم كانا معلومين أو مظنونين ، لأنا نشترط فى الناسخ أن يكون مساويا أو أقوى ، ويسقطان مع الجهل لاحتمال النسخ ، فكل واحد منهما دائر بين أن يكون ناسخا حجة أو منسوخا ليس بحجة ، والأصل عدم الحكم وبراءة الذمة ، فيجب التوقف حتى يتعين موجب الشغل ، وإذا علمت المقارنة خير بينهما ، لأن

---

(١) ٢٣ النساء . (٢) ٣ النساء .

من شرط النسخ التراخى والمقارنة ضده فلا نسخ ، فكل واحد منهما حجة قطعاً فتعين التخيير ، وإذاكان المتأخر هو المظنون لم ينسخ المعلوم ، لما تقدم أن القاعدة أنا نشترط فى الناسخ أن يكون مساويا أو أقوى ، والمظنون أضعف من المعلوم ، ويتعين المعلوم عند جهل التاريخ لرجحانه بكونه معلوما ، ومهما ظفرنا بجهة ترجيح تعين العمل بالراجح .

ويقدم الخاص على العام لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تقتلوا الصبيان » مع قوله تعالى « اقتلوا المشركين »(١) فإن تقديم الحديث لا يقتضى إلغاءه ولا إلغاء الآية ، وتقديم عموم الآية يقتضى إلغاء الحديث، ولأن الآية يجوز إطلاقها بدون إرادة الصبيان ، ولا يجوز إطلاق الحديث بدون إرادة الصبيان ، لأنهم جميع مدلوله فيبقى هدرا ، فالأول أولى . وقوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين »(٢) يتناول المملوكتين والحرتين ، ، وقوله تعالى « أوما ملكت أيمانكم »(٣) يتناول الأختين والأجنبيتين ، وضابط الأعم والأخص من وجه أن يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه ، وقد وجد الأول فى الأختين الحرتين بدون الملك ، ووجد الثانى فى المملوكات الأجنبيات بدون الأخوة ، واجتمعا معا فى الأختين المملوكتين ،فهما حينئذ كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه، ولا رجحان لأحدهما على الآخر من هذا الوجه بل من خارج ، وقد رجح المشهور من المذاهب التحريم فى الأختين المملوكتين بأن آيتهما لم يدخلها التخصيص بالإجماع ، بل قيل لا تخصيص فيها وهو المشهور ، وقيل يباحان ، وقيل بالتوقف كما قاله بعض الصحابة رضوان الله عليهم ، (حللتهما آية وحرمتهما آية) وأما آية الملك فخصوصة إجماعا بملك اليمين من موطوءة الآباء وغيرهم ، ومالم يخصص بالإجماع مقدم على ما خصص بالإجماع ، فتقدم آية الأختين فيحرم الجمع بينهما .

الفصل الثالث

فى ترجيحات الأخبار

وهى إما فى الاسناد أو المتن ، فالأول قال الباجى يترجح بأنه فى قضية مشهورة والآخر ليس كذلك أو راويه أحفظ أو أكثر ، أو مسموع منه عليه الصلاة والسلام ، والآخر مكتوب به أو متفق على رفعه إليه عليه

---

(١) ٥ التوبة . (٢) ٢٣ النساء . (٣) ٣ النساء .

الصلاة والسلام، أواتفق رواته على إثبات الحكم به أوراويه صاحب القضية أو إجماع أهل المدينة على العمل به أو راويه أحسن نسقا أو سالم من الاضطراب أو موافق لظاهر الكتاب، والآخر ليس كذلك.

القضية المشهورة يبعد الكذب فيها بخلاف القضية الخفية، والكتابة تحتمل التزوير بخلاف المسموع، والمرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم حجة إجماعا، أما الموقوف على بعض الصحابة يقوله من قبل نفسه ولا يقول سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيحتمل أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة إجماعاً، أو هو من اجتهاده فيخرج على الخلاف فى قول الصحابى وفعله هل هو حجة أو لا؟ والحجة إجماعا تقدم على المتردد بين الحجة وغيرها، واتفاق الرواة عند إثبات الحكم دليل قوة الخبر وضبطه عندهم، وإذا اختلفوا دل ذلك على ضعف السند أو الدلالة أو وجود المعارض، فكان الأول أرجح، وصاحب القضية إذا رواها كان أعلم بها وأبعد عن الذهول والتخليط فيها، بخلاف ما إذا روى غيره، وإجماع أهل المدينة مرجح لأنهم مهبط الوحى ومعدن الرسالة، وإذا وقع شرع كان ظاهرا فيهم وعنهم يأخذ غيرهم، وإذا لم يوجد شىء بين أظهرهم دل ذلك على بطلانه أو نسخه، وحسن النسق أنسب للفظ النبوة فإنه عليه الصلاة والسلام أفصح العرب، فإضافة الأفصح إليه أنسب من ضده، والاضطراب اختلاف ألفاظ الرواة وهو يوجب خللا فى الظن عند السامع فما لا خلل فيه أرجح، والمعتضد بالكتاب العزيز أقوى فى الظن من المنفرد لغير عاضد فيقدم.

قال الامام أو يكون راويه فقيها أو عالما بالعربية أو عرفت عدالته بالاختبار، أو علمت بالعدد الكثير أو ذكر سبب عدالته أو لم يختلط عقله فى بعض الأوقات، أوكونه من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم، أو له اسم واحد أو لم يعرف له رواية فى زمن الصبا والآخر ليس كذلك أو يكون مدنيا والآخر مكيا، أو راويه متأخر الاسلام.

العلم بالفقه أو العربية مما يبعد الخطأ فى النقل فيقدم على الجاهل بهما، وعدالة الاختبار هى عدالة الخلطة فهى أقوى من عدالة التزكية من غير خلطة للمزكى عنده، والمذكور سبب عدالته دليل قوة سبب التزكية، فإنه لا يذكر الامع قوته.. وأما إذا سكت المزكى عن سبب العدالة احتمل الضعف، والذى اختلط عقله فى

بعض الأوقات يخشى أن يكون ما يرويه لنا الآن مما سمعه فى تلك الحالة ، والذى لم يختلط عقله أمنا فيه ذلك ،والذى له اسم واحد يبعد التدليس فيه،والذىله اسمان يقرب اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل وهو مسمى بأحداسميه فتقع الرواية عن ذلك الذى ليس بعدل ، فيظن السامع أنه العدل ذو الاسمين فيقبله ، والذى وقعت روايته فى زمن الصبا إذا روى عنه لنا يجوز أن يكون مما ينقل عنه فى زمن الصبا ، ورواية الصبى غير موثوق بها بخلاف الذى لم يرو إلا بعد البلوغ ، وما روى بالمدينة ظاهر حاله التأخر عن المكى لأنه بعد الهجرة ، والمتأخر يرجح لأنه قد يكون الناسخ ، ولقول ابن عباس رضى الله عنهما كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورواية متأخر الإسلام يتعين تأخيرها ، وإن كان حديثه متأخرا فهو كالمدنى ومتقدم الإسلام يحتمل أن يكون حديثه مما سمعه فى آخر الأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون مساويا لمتأخر الإسلام ، ويحتمل استماعه أول إسلامه فيكون متقدما فى الزمان مرجوحا فى العمل ، والذى لا احتمال فيه أولى مما فيه احتمال المرجوحية .

وأما ترجيح المتن قال الباجى يترجح السالم من الاضطراب والنص فى المراد أو غير متفق على تخصيصه أو ورد على غير سبب ، أوقضى به على الآخر فى موضع أو ورد بعبارات مختلفة ، أو يتضمن نفى النقص ، عن الصحابة رضوان الله عليهم ، والآخر ليس كذلك .

الاضطراب اختلاف ألفاظ الرواة ، والنص هو الذى لايحتمل المجاز والذى لم يتفق على تخصيصه كما تقدم فى آية الأختين والوارد على سبب اختلف العلماء فيه ، هل يقصر على سببه أم يحمل على عمومه ؟ والذى لم يرد على سبب سلم عن هذا الاختلاف ويحمل على عمومه إجماعا ، وإذا قدم أحد الخبرين على الآخر فى موطن كان ذلك ترجيحا له عليه لأنها مزية له ، وإذا ورد بعبارات مختلفة والمعنى واحد قوى ذلك المعنى فى النفس،وبعد اللفظ عن المجاز ، والعبارة الواحدة تحتمل المجاز وأن يراد غير ذلك المعنى الظاهر وهذا غير الاضطراب فإنه اختلاف اللفظ واختلاف المعنى بالزيادة والنقصان .

قال الامام رحمه الله أو يكون فصيح اللفظ ، أو لفظه حقيقة ، أو يدل على المراد من وجهين ، أو يؤكد لفظه بالتكرار أو يكون ناقلا

عن حكم العقل أو لم يعمل بعض الصحابة أو السلف على خلافه مع الاطلاع عليه، أو كان مما لا تعم به البلوى، والآخر ليس كذلك:

الناقل عن البراءة الأصلية أرجح لأنه مقصود بعثة الرسل، وأما استصحاب حكم العقل فيكفى فيه حكم العقل فيقدم الناقل كما يقدم المنشيء على المؤكد، وعمل الأكابر على خلاف الخبر مع اطلاعهم عليه يدل على اطلاعهم على نسخه، فالسالم عن ذلك مقدم عليه، أما إذا لم يطلع جاز أن يكون تركه لعدم اطلاعه عليه فيسقط الترجيح، والذى تعم به البلوى اختلاف العلماء فى قبوله: منعه الحنفية من أخبار الآحاد والكلام فيه فيضعف الخلاف فى قبوله، فالسالم عن هذا الخلاف مقدم.

الفصل الرابع

فى ترجيح الأقيسة

قال الباجى يترجح أحد القياسين على الآخر بالنص على علته أو لأنه يعود على أصله بالتخصيص أو علته مطردة منعكسة، أو شهد لها أصول كثيرة، أو يكون أحد القياسين فرعه من جنس أصله، أو علته متعدية أو يعم فروعها أو هى أعم أو هى منتزعة من أصل منصوص عليه أو أقل أوصافا والقياس الآخر ليس كذلك.

النص على العلة يدل على العلية أكثر من الاستنباط، فإن اجتهادنا يحتمل الخطأ، والنص صواب جزما، ومثال ما يعود على أصله بالتخصيص جعلنا علة منع بيع الحيوان باللحم معللا بالمزابنة وهى بيع المجهول بالعلوم من جنسه (1) فاقتضى ذلك حمل الحديث على الحيوان الذى يقصد منه اللحم، فخرج بسبب هذه العلة أكثر الحيوانات وبطل حكم النهى فيها، وكذلك تعليل منع بيع الحاضر للبادى، بأن الاعيان على أهل البادية تقوم بغير مال كالحطب والسمن وغيرها، فاقتضى هذا التعليل أن يخرج الأعيان التى اشتراها البدوى، وإن نصحه فيها متعين وإعانته،

---

(1) المزابنة: مثل بيع الرطب على رءوس النخل بالتمر كيلا، وكذلك كل ثمر يبع على شجره بتمر كيلا وأصله من الزبن الذى هو الدفع وقد روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن المزابنة ورخص فى العرايا لأن التمر لا يجوز إلا مثلا بمثل وهذا بيع مجازفة لابد أن يكون أحد المتبايعين مغبونا فيه.

بخلاف القسم الأول فالتحامل عليه فيه بتركه مع الحضرى ولا ينصح ، فالعلة التى لا تعكر على أصلها بالبطلان أولى ، والعلة المتعدية أولى من القاصرة ، غير أن هذا لا يستقيم من جهة أن القاصرة لا قياس فيها ، والكلام إنما هو هو فى ترجيح الأقيسة ، فإن كان فى ترجيح العلل من غير قياس صح ، والعلل التى تعم فروعها تقدم بسبب أنها إذا لم تعم تكون بقية الفروع معللة بعلة أخرى، وتعليل الأحكام المستوية بالعلل المختلفة مختلف فيه والمتفق عليه أولى ، والتى هى أعم يكون فائدتها أكثر فتقدم ، والمنتزعة من أصل منصوص عليه مقدمة على ما أخذ من أصل اتفق عليه الخصمان فقط ، والعلة إذا قلت أوصافها أو كانت ذات وصف واحد كانت مقدمة لأن المركب يسرع إليه العدم بطريقين من جهة عدم كل واحد من أوصافه، وما كثرت شروطه كان مرجوحا .

قال الامام أو يكون أحد القياسين متفقا على علته أو أقل خلافا أو بعض مقدماته يقينية أو علته وصف حقيقى ، ويترجح التعليل بالحكمة على العدم والاضافى والحكم الشرعى والتقديرى ، والتعليل بالعدم أولى من التقديرى، وتعليل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى أولى من العدمى بالعدمى ومن العدمى بالوجودى ومن الوجودى بالعدمى ، لأن التعليل بالعدم يستلزم تقدير الوجود وبالحكم الشرعى أولى من التقديرى ، لكون التقديرى على خلاف الأصل ، والقياس الذى يكون ثبوت الحكم فى أصله أقوى أو بالاجماع أو بالتواتر أقوى مما ليس كذلك .

الوصف الحقيق كالإسكار ، والعدمى كقولنا غير مستحق أو عدوان فإنه سلب محض ، والإضافى نحو قولنا البنوة مقدمة على الأبوة وهما علة الميراث ، وهما إضافيتان ذهنيتان لا وجود لهما فى الأعيان ، وتقدم أن الحكمة هى علة علية العلة ، كإتلاف المال فى السرقة ، واختلاط الأنساب فى الزنا ، فهى أولى من العدم الصرف ، والحكم الشرعى كتعليل منع البيع بالنجاسة والتقديرى كتعليل ثبوت الولاء للمعتق عنه بتقدير الملك له ، وتوريث الدية فى الخطأ

بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته فى الزمن الفرد فإنه حى يستحقها، وما لا يملكه لا يورث عنه، والملك بعد الموت محال فيتعين تقدير الملك قبل الزهوق بالزمن الفرد، وقدم العدم على التقديرى لأن التقديرى هو إعطاء الموجود حكم المعدوم أو المعدوم حكم الموجود، ووضع المعلوم على خلاف ماهو عليه خلاف الأصل، والعدم هو على وضعه لم يخالف فيه أصل فكان مقدما إنما استدعى العدم تقدير الوجود، لأن العلة العدمية لابد أن تكون عدما، مضافا لشيء معين كقولنا عدم الإسكار علة إباحة الخمر ونحو ذلك، فلابد من تقدير معنى هذا عدمه، والحكم الشرعى حقيقى بخلاف التقديرى فيه مخالفة الأصل كما تقدم.

الفصل الخامس
فى ترجيح طرق العلة

قال الامام رحمه الله المناسبة أقوى من الدوران خلافا لقوم، ومن التأثير والسبر المظنون والشبه والطرد والمناسب الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم، أو نوع الحكم فى جنسه، أو جنسه فى جنسه، لأن الأخص بالشيء أرجح وأولى به والثانى والثالث متعارضان، والثلاثة راجحة على الرابع، ثم الأجناس عالية وسافلة ومتوسطة، وكلما قرب كان أرجح، والدوران فى صورة أرجح منه فى صورتين، والشبه فى الصفة أقوى منه فى الحكم وفيه خلاف.

المناسبة المصلحة بادية فيها، والدوران ليس فيـــه إلا مجرد الاقتران، والشرائع مبنية على المصالح.

حجة المنع: أن الدوران فيه طرد وعكس لاقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم، والعلة المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية فيكون أرجح.

والجواب: المناسب المطرد المنعكس أرجح من المناسب الذى لا يكون كذلك، أما مجرد الطرد والعكس فممنوع، والتأثير هو اعتبار الجنس فى

الجنس ، والاعتبار يضعف عن المناسب لما تقدم ، والشبه هو المستلزم للمناسب ، فالمناسب مقدم عليه ، وقد تقدم تمثيله فى طرق العلة والسبر والتقسيم ، ووقع التعيين فيه بإلغاء الغير أو تقدم اعتباره ، والمناسب الاعتبار فيه بالذات ، وتقدم فى طرق العلة تقدير الطرد وهو بجرد اقتران الحكم بجملة الوصف ، والاقتران بمجرده أضعف من المناسب لما تقدم أنه معدن الحكمة ، وتقدم فى المناسب تمثيل أجناس الأوصاف والأحكام عالية وسافلة ، وتمثيل الدوران فى صورتين وفى صورة ووجه الترجيح بينهما ، وتقدم الشبه فى الصفه لأن الأوصاف هى أصل العلل ، والأصل أن تكون الأحكام معلولات لاعللا .

وقيل: لا، وحجته أن الحكم يستلزم علته فيقع الشبه فى أمرين فيكون أرجح.

وجوابه : أنه لا يلزم من الشبه فى الحكم الشبه فى العلة؛ فإن الأحكام المتماثلة تعلل بالعلل المختلفة .

الباب التاسع عشر

فى الاجتهاد

وهو استفراغ الوسع فى المطلوب لغة واستفراغ الوسع فى النظر فيما يلحقه فيه لوم شرعى اصطلاحا

وفيه تسعة فصول

الفصل الأول

فى النظر

وهو الفكر، وقيل تردد الذهن بين أنحاء الضروريات ، وقيل تحديق العقل إلى جهة الضروريات ، وقيل ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى علم أو ظن، وقيل ترتيب تصديقين، وقيل ترتيب معلومات، وقيل ترتيب معلومين. فهذه سبعة مذاهب . وأصحها الثلاثة الأول . وهو يكون فى التصورات لتحصيل الحدود الكاشفة عن الحقائق المفردة على ترتيب خاص كما تقدم أول الكتاب، وفى التصديقات لتحصيل المطالب التصديقية على ترتيب خاص وشروط خاصة حررت فى علم المنطق ، ومتى كان فى الدليل مقدمة سالبة أو جزئية أو مظنونة كانت النتيجة كذلك لأنها تتبع أخس المقدمات ولا يلتفت إلى ماصحبها من أشرفها

الثلاثة فى النظر متقاربة فى المعنى واختلافها فى العبارات ، والضروريات هى القضايا البديهية فإن العقل يقصدها ابتداء ليستخرج منها التصديقات النظرية .

وأما قولهم ترتيب تصديقات فهو قول الإمام فخر الدين وهو باطل، فإن النظر إذا كان فى الدليل كفى فيه مقدمتان ، وتصديقات جمع ظاهر فى الثلاث .

ولذلك قال القائل الآخر تصديقين وهو باطل أيضا فإن النظر كما يقع فى التصديقات فى البراهين يقع فى التصورات فى الحدود والتصديقات لا تتناول التصورات التى فى الحدود .

فلذلك قال الآخر : ترتيب معلومات حتى يشمل التصديقات والتصورات فقيل له إن معلومات جمع وقد يكفى معلومان فى الدليل من تصديقين وفى الحد من تصورين .

فلذلك قال الآخر : ترتيب معلومين فقيل له إن النظر قد لا يتحصل منه إلا الحد الناقص وهو ذكر الفصل وحده أو الرسم الناقص وهو الخاصة وحدها ومع الوحدة لا ترتيب فقيد الترتيب لا يسوغ أصلا لتوقفه على التعدد ، فلذلك لم يصح إلا الثلاثة: الأول لعدم اشتراط الترتيب فيها والتعدد، مثال المقدمة السالبة والموجبة: كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بجماد فلا شيء من الإنسان بجماد . ومثال الجزئية والكلية ، بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق فبعض الحيوان ناطق. ومثال المظنونة والقطعية : فى البيت عصفور عملا بإخبار زيد وهذه ظنية ، وكل عصفور حيوان ، وهذه قطعية ، ففى الدار حيوان ظنا لا قطعا. والضابط فى الإنتاج أبدا أنك تحذف المكرر وتحكم بالثانى على الأول كما تقدم فى المثل السابقة ، والسبب فى كون النتيجة تتبع أخس المقدمات أن تلك المقدمة القوية متوقفة على تلك الخسيسة ولا تستقل بنفسها فلذلك صارت مع قوتها كالضعيفة .

الفصل الثانى
فى حكمه

مذهب مالك وجمهور العلماء رضى الله عنهم وجوبه وإبطال التقليد لقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم »

وقد استثنى مالك رحمه الله من ذلك أربع عشرة صورة لأجل الضرورة.

الأولى قال ابن القصار قال مالك يجب على العوام تقليد المجتهدين فى الأحكام كما يجب على المجتهدين الاجتهاد فى أعيان الأدلة وهو قول جمهور العلماء خلافا لمعتزلة بغداد ، وقال الجبائى يجوز فى مسائل الاجتهاد فقط.

قال إمام الحرمين فى الشامل : لم يقل بالتقليد فى الأصول إلا الحنابلة وقال الأستاذ أبو إسحق من اعتقد ما يجب عليه من عقيدة دينه بغير دليل لا يستحق بذلك اسم الإيمان ولا دخول الجنة والخلوص من الخلود فى النيران ولم يخالف فى ذلك إلا أهل الظاهر. حجة الجمهور قوله تعالى « فاعلم أنه لا إله الا الله »(١) أمر

(١) ١٩ محمد

بالعلم دون التقليد وقوله تعالى «قل انظروا»،[1] «وأفلم ينظروا»،[2] «وقل سيروا فى الأرض فانظروا»،[3] وهو كثير فى الكتاب العزيز وذم التقليد بقوله تعالى ذما لمن قال «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون»،[4] وقال تعالى أيضا «وإنا على آثارهم مقتدون»[5] وقال تعالى «قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم»[6] فأمر بالنظر فى ذلك وقال «فهم على آثارهم يهرعون».[7]

حجة الشاذ: أنه عليه الصلاة والسلام كان يقبل إيمان الأعرابى الجلف البعيد عن النظر ولو صح ماقلتموه ماأقرهم على ذلك وحكم بإيمانهم، وسأل عليه الصلاة والسلام الجاريه أين الله فقالت فى السماء فقال للسائل اعتقها فإنها مؤمنة، وهذا كله يدل على عدم اشتراط النظر.

أجاب الجمهور عن هذه الصور: بأن ذلك كان من أحكام أوائل الإسلام لضرورة المبادى أما بعد تقرر الإسلام فيجب العمل بما ذكرناه من موجب الآيات، ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يكتفى فى قواعد الشرع والتوحيد بأخبار الآحاد فيبعث الواحد إلى الحى من أحياء العرب يعلمهم القواعد والتوحيد والفروع، وقد لا يفيد خبره إلا الظن غالبا ومع ذلك فيكتفى به فى أول الإسلام بخلافه الآن لا يكتفى بمثل هذا فى الدين، ولا يحل أن يظن الإنسان نفى الشريك والوحدانية مع تجويز النقيض.

وأما التقليد فى الفروع فحجة الجمهور قوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون»[8] فأمرهم بالحذر عند إنذار علمائهم، ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك، ولقوله تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»[9] قال المفسرون: هم العلماء وقيل ولاة الأمر والنهى من الملوك وغيرهم أوجب الطاعة وهو وجوب التقليد.

حجة المعتزلة: قوله تعالى «فاتقوا الله ما استطعتم»[10] ومن الاستطاعة ترك التقليد، ولأن العامى متمكن من كثير من وجوه النظر فوجب أن لا يجوز له تركها قياسا على المجتهد.

والجواب عن الأول: أن الخطأ متعين فى حق العوام إذا انفردوا بالأحكام لأنهم

---

(١) ١٠١ يونس (٢) ٦ ق (٣) ٦٩ النمل (٤) ٢٢ الزخرف
(٥) ٢٣ الزخرف (٦) ٢٤ الزخرف (٧) ٧٠ الصافات
(٨) ١٢٢ التوبة (٩) ٥٤ النور (١٠) ١٦ التغابن

لا يعرفون الناسخ والمنسوخ ولا المخصص ولا المقيد ولا كثيرا مما تتوقف عليه الألفاظ ومالا يضبطونه لا يحل لهم محاولته لفرط الغرر فيه . وهو الجواب عن الثانى

حجة الجبائى: أن شعائر الإسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب المجتهد فلا حاجة إلى التقليد فيها كالصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك ، وأما الأمور الخفية من المجتهد فيه فيتعين التقليد فيه لغموضه .

والجواب:أن تلك الأمور إن انتهت إلى حد الضرورة بطل التقليد بالضرورة ولا نزاع فى ذلك لأن تحصيل الحاصل محال لا سيما والتقليد إنما يفيد الظن الذى هو دون الضرورة بكثير وإن لم ينته إلى حد الضرورة تعين التقليد للحاجة فى النظر إلى أدوات مفقودة فى حق العامى .

فروع ثلاثة : الأول قال ابن القصار إذا استفتى العامى فى نازلة ثم عادت له يحتمل أن يعتمد على تلك الفتوى لأنها حق ويحتمل أن يعيد الاستفتاء لاحتمال تغير الاجتهاد .

الثانى: قال يحي الزناتى يجوز تقليد المذاهب فى النوازل والانتقال من مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف الاجماع كمن تزوج بغير صداق ولى ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بها أحد وإن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه ولا يقلده رميا فى عماية وأن لا يتتبع رخص المذاهب . قال والمذاهب كلها مسالك إلى الجنة وطرق إلى الخيرات فمن سلك منها طريقا وصله .

تنبيه : قال غيره يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها فى كل مالا ينقض فيه حكم الحاكم وهو أربعة ماخالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلى فان أراد رحمه الله بالرخص هذه الأربعة فهو حسن متعين فإن مالا نقره مع تأكده بحكم الحاكم فأولى أن لا نقره قبل ذلك ، وإن أراد بالرخص مافيه سهولة على المكلف كيف كان يلزمه أن يكون من قلد مالكا فى المياه والأرواث وترك الألفاظ فى العقود مخالفا لتقوى الله تعالى وليس كذلك .

قاعدة : انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضى

الله عنهما أو قلدهما فله أن يستفتى أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير. فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل الثالث إذا فعل المكلف فعلا مختلفا فى تحريمه غير مقلد لأحد فهل نؤثمه بناء على القول بالتحريم أو لا نؤثمه بناء على القول بالتحليل مع أنه ليس إضافته إلى أحد المذهبين أولى من الآخر ولم يسألنا عن مذهبنا فنجيبه ، ولم أر لأحد من أصحابنا فيه نقلا .

وكان الشيخ الإمام عز الدين بن عبد السلام من الشافعية يقول فى هذا الفرع إنه آثم من جهة أن كل أحد يجب عليه أن لا يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه ، وهذا أقدم غير عالم فهو آثم بترك التعلم ، وأما تأثيمه بالفعل نفسه فإن كان مما علم من الشرع قبحه أثمناه وإلا فلا ، وكان يمثله بما اشتهر قبحه كتلقى الركبان وهو من الفساد على الناس ونحو ذلك .

الثانية : قال ابن القصار يقلد القائف العدل عند مالك وروى لابد من اثنين .

اختلف فى مدرك هذه المسألة فقال أصحابنا إنه كالرواية فيكفى الواحد أو الشهادة فلا بد من اثنين ، وقال الشافعية المدرك أنه حاكم والحاكم يكفى واحد أو شهادة فلا بد من اثنين .

الثالثة : قال يجوز عنده تقليد التاجر فى قيم المتلفات إلا أن تتعلق القيمة بحد من حدود الله تعالى فلا بد من اثنين لدربة التاجر بالقيم، وروى عنه أنه لا بد من اثنين فى كل موضع .

يريد بالقيمة التى يتعلق بها الحد كتقويم العرض المسروق هل وصلت قيمته إلى نصاب السرقة أم لا ؟ فهذه الصورة لا بد فيها من اثنين لأن الحدود تدرء بالشبهات ، ولأنه عضو يبان فيحتاط فيه لشرفه .

الرابعة : قال : ويجوز عنده تقليد القاسم بين اثنين وابن القاسم لا يقبل قول القاسم لأنه شاهد على فعل نفسه .

مالك يجريه مجرى الحاكم أو نائب الحاكم يخبره بما ثبت عنده .

الخامسة : قال : ويجوز تقليد المقوم لأرش الجنايات .

السادسة : قال : يجوز تقليد الخارص الواحد فيما يخرصه عند مالك رحمه الله .

السابعة : قال يقلد عنده الراوى فيما يرويه .

الثامنة : قال يقلد عنده الطبيب فيما يدعيه .

التاسعة : يقلد الملاح فى القبلة إذا خفيت أدلتها وكان عدلا دربا فى السير فى البحر ، وكذلك كل من كانت صناعته فى الصحراء وهو عدل .

العاشرة : قال ولا يجوز عنده أن يقلد عامى عامياً فى رؤية الهلال لضبط التاريخ دون العبادة .

الحادية عشرة : قال يجوز عنده تقليد الصبي والأنثى والكافر الواحد فى الهدية والاستئذان .

قال الشافعية : هذه الصورة ونحوها احتفت فيها القرائن فنابت عن العدد والإسلام وربما حصل العلم .

الثانية عشرة : قال يقلد القصاب فى الذكاة ذكرا كان أو أنثى مسلما أو كتابياً ، ومن مثله يذبح .

الثالثة عشرة : قال يقلد محاريب البلاد العامرة التى تتكرر الصلاة فيها ويعلم أن إمام المسلمين بناها ونصبها أو اجتمع أهل البلد على بنائها ، قال لأنه قد علم أنها لم تنصب إلا بعد اجتهاد العلماء فى ذلك ، ويقلدها العالم والجاهل ، وأما غير تلك فعلى العالم الاجتهاد ، فان تعذر عليه الأدلة صلى إلى المحراب إذا كان البلد عامرا لأنه أقوى من الاجتهاد بغير دليل ، وأما العامى فيصلى فى سائر المساجد .

قلت : وهذا بشرط أن لا يشتهر الطعن فيها كمحاريب القرى وغيرها بالديار المصرية ، فإن أكثرها ما زال العلماء قديما وحديثا ينبهون على فسادها ، وللزين الدمياطى فى ذلك كتاب ولغيره ، وقد قصد الشيخ عز الدين بن عبد السلام تغيير محراب قبة الشافعى والمدرسة ومصلى خولان فعاجله ما منعه من ذلك ، وهو قضية مع بنى الشيخ وإسقاطه معين الدين وعزل نفسه عقيب ذلك ، وكذلك محراب المحلة مدينة الغربية والفيوم ومنية ابن أبى خصيب وهى لا تعد ولا تحصى لا يجوز أن يقلدها عالم ولا عامى .

الرابعة عشرة : قال يقلد العامى فى ترجمة الفتوى باللسان العربى أو العجمى وفى قراءتها أيضاً ، ولا يجوز لعالم ولا جاهل التقليد فى زوال الشمس لأنه مشاهد .

الفصل الثالث

فيمن يتعين عليه الاجتهاد

أفق أصحابنا رحمهم الله بأن العلم على قسمين فرض عين وفرض كفاية وحكى الشافعي في رسالته والغزالي في إحياء علوم الدين الاجماع على ذلك ، ففرض العين الواجب على كل أحد هو علمه بحالته التي هو فيها ، مثاله رجل أسلم ودخل عليه وقت الصلاة فيجب عليه أن يتعلم الوضوء والصلاة ، فان أراد أن يشتري طعاماً لغذائه قلنا يجب عليك أن تتعلم ما تعتمده في ذلك ، وإن أراد الزواج وجب عليه أن يتعلم ما يعتمده في ذلك وان أراد أن يؤدي شهادة وجب عليه أن يتعلم شروط التحمل والأداء ، وإن أراد أن يصرف ذهبا وجب عليه أن يتعلم حكم الصرف ، فكل حالة يتصف بها يجب عليه أن يعلم حكم الله تعالى فيها ، فعلى هذا لا ينحصر فرض العين في العبادات ولا في باب من أبواب الفقه كما يعتقده كثير من الأغبياء ، وعلى هذا القسم يحمل قوله عليه الصلاة والسلام « طلب العلم فريضة على كل مسلم » فمن توجهت عليه حالة فعلم وعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله طاعتين، ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين ومن علم ولم يعمل فقد أطاع الله طاعة وعصاه معصية ، ففي هذا المقام يكون العالم خيرا من الجاهل والمقام الذي يكون الجاهل فيه خيرا من العالم من شرب خمرا يعلمه وشربه آخر يجهله ، فان العالم به يأثم بخلاف الجاهل ، وهو أحسن حالا من العالم وكذلك من اتسع في العلم باعه تعظم مؤاخذته ، لعلو منزلته بخلاف الجاهل فهذا أسعد حالا من العالم في هذين الوجهين .

وأما فرض الكفاية فهو العلم الذي لا يتعلق بحالة الانسان فيجب على الأمة أن يكون منهم طائفة يتفقهون في الدين ليكونوا قدوة للمسلمين(١) حفظا للشرع من الضياع ، والذي يتعين لهذا من المسلمين من جاد حفظه وحسن إدراجه وطابت سجيته وسريرته ، ومن لا فلا .

لأن من لا يكون كذلك لا يحصل منه المقصود ، إما لتعذره كسيىء الفهم يتعذر عليه أن يصل لمرتبة الاقتداء ، أو لسوء الظن به فينفر الناس عنه فلا يحصل منه مقصود الاقتداء .

---

(١) في المخطوطة : ليكونوا قدوة للناس .

الفصل السابع

فى زمانه

واتفقوا على جواز الاجتهاد بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ، وأما فى زمانه فوقوعه منه عليه الصلاة والسلام قال به الشافعى وأبو يوسف ، وقال أبو على وأبو هاشم لم يكن متعبدا به لقوله تعالى « إن هو إلا وحى يوحى»[1] وقال بعضهم كان له عليه السلام أن يجتهد فى الحروب والآراء دون الأحكام قال الإمام : وتوقف أكثر المحققين فى الكل وأما وقوع الاجتهاد فى زمانه عليه الصلاة والسلام من غيره فقليل وهو جائز عقلا فى الحاضر عنده عليه الصلاة والسلام والغائب عنه ، فقد قال له معاذ بن جبل اجتهد رأيى .

حجة كونه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد : ماروى أنه عليه الصلاة والسلام لما قال فى تحريم مكة «لا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها : فقال له العباس إلا الأذخر يارسول الله فإنا نحتاجه لدوابنا فقال إلا الأذخر » وهذا يدل على أنه لما بين له الحاجة إليه أباحه بالاجتهاد للمصلحة وكذلك لما أنشدته المرأة لما قتل أخاها :

أمحمد والنجل نجل كريمة في قومها والفحلُ فحلٌ معرق

ماكان ضرك لو عفوت وربما منَّ الفتى وهو المغيظ المحنق

فقال عليه الصلاة والسلام لو سمعت شعرها قبل قتله ماقتلته ، وهذا يدل على الاجتهاد. وحكم سعد فى بنى قريظة فحكم بأن تُقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ، وما جعل لغيره أن يفعله فله هو عليه الصلاة والسلام أن يفعله لأن الأصل مساواة أمته له فى الأحكام إلا مادل الدليل على تخصيصه من ذلك ، ويرد على الكل أن هذه الصورة يجوز أن يقارنها نصوص نزلت فيها أو تقدمتها نصوص : بأن يُوحى إذا كان كذا فافعل كذا وحينئذ هى بالوحى لا بالاجتهاد .

حجة القول بالفرق بين الحروب فيجوز أن الحروب أمرها على الفور لعظم المفسدة فى التأخير من جهة استيلاء العدو فيفوض إليه ، وقصة معاذ تدل عليه والأحكام يجوز التراخى فيها فلا يجتهد فيها .

---

(١) ٤ النجم .

والجواب: أن المفسدة تندفع بتقدم نصوص فى مثل هذه الصور ويقال له إذا وقع كذا فافعل كذا ولا اجتهاد حينئذ ، ويظهر من تعارض هذه المدارك حجة التوقف .

الفصل الخامس

فى شرائطه

وهو أن يكون عالما بمعانى الألفاظ وعوارضها من التخصيص والنسخ وأصول الفقه ، ومن كتاب الله تعالى ما يتضمن الأحكام وهى خمسمائة آية ، ولا يشترط الحفظ بل العلم بمواضعها لينظرها عند الحاجة إليها ، ومن السنة بمواضع أحاديث الأحكام دون حفظها ، ومواضع الاجماع والاختلاف والبراءة الأصلية وشرائط الحد والبرهان ، والنحو واللغة والتصريف وأحوال الرواة ، ويقلد من تقدم فى ذلك ، ولا يشترط عموم النظر ، بل يجوز أن يحصل صفة الاجتهاد فى فن دون فن وفى مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم .

الحصر فى خمسمائة آية قاله الإمام فخر الدين وغيره ولم يحصر غيرهم ذلك وهو الصحيح فإن استنباط الأحكام إذا حقق لا يكاد تعرى عنه آية فإن القصص أبعد الأشياء عن ذلك والمقصود منها الاتعاظ والأمر به وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل ، أو مدحا أو ثوابا على فعل فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوبا أو ندبا ، وكذلك ذكر صفات الله عز وجل والثناء عليه المقصود به الأمر بتعظيم ماعظمه الله تعالى وأن نثنى عليه بذلك ، فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حكم وحصرها فى خمسمائة آية بعيد، وشرائط الحد حتى يتحقق له الضوابط فيعلم ماخرج عنها فلا يعتبره وما اندرج فيها أجرى عليه أحكام تلك الحقيقة، وشرائط البرهان مقررة فى علم المنطق وأما النحو والتصريف واللغة فلأن الحكم يتبع الإعراب كما قال عليه الصلاة والسلام « ماتركنا صدقة » بالرفع فرواه الرافضة بالنصب أى لا يورث ماتركناه وقفا وصار مفهومه أنهم يورثون فى غيره وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»

رواه الشيعة أبا بكر وعمر فانعكس المعنى أى يا أبا بكر وعمر فيكونان مقتديين لا مُقتدى بهما وهو كثير ، واسم الفاعل من المفعول إنما يعلم من جهة التصريف ، وإنما قلد من مضى فى أحوال الرواة لبعد أحوالهم عنا فتعين التقليد لمن اطلع على حالهم لتعذر ذلك علينا .

حجة عدم اشتراط عموم النظر : أن المقصود البعد عن الخطأ بتحصيل شرائط الاجتهاد فإذا حصل ذلك فى فن واحد كان كحصوله فى جميع الفنون .

حجة المنع . أن العلوم والفنون يمد بعضها بعضا فمن غاب عنه فقد غاب عنه نور فيما هو يعلمه وحينئذ لا يكمل النظر إلا بالشمول ولذلك أن النحوى الذى لا يحسن الفقه ولا المعقولات تجده قاصرا فى نحوه بالنسبة لمن يعلم ذلك وكذلك جميع الفنون

الفصل السادس

فى التصويب

قال الجاحظ وعبد الله العنبرى بتصويب المجتهدين فى أصول الدين ؛ بمعنى عدم الاثم لا بمعنى مطابقة الاعتقاد ، واتفق سائر العلماء على فساده ، وأما فى الأحكام الشرعية فاختلفوا هل لله تعالى فى نفس الأمر حكم معين فى الوقائع أم لا ، والثانى قول من قال كل مجتهد مصيب وهو قول جمهور المتكلمين ومنهم الأشعرى والقاضى أبو بكر منا ، وأبو على وأبو هاشم من المعتزلة ، وإذا لم يكن لله تعالى حكم معين فهل فى الواقعة حكم لو كان لله تعالى حكم معين فى الواقعة لحكم به أو لا والأول هو القول بالأشبه وهو قول جماعة من المصوبين . والثانى قول بعضهم ، وإذا قلنا بالحكم المعين فاما أن يكون عليه دليل ظنى أو قطعى أو ليس عليه واحد منهما ، والثانى قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين . ونقل عن الشافعى رضى الله عنه وهو عندهم كدفين يعثر عليه بالاتفاق ، والقول بأن عليه دليلا ظنيا فهل كلف بطلب ذلك الدليل ، فان أخطأه تعين التكليف إلى ما غلب على ظنه وهو قول ، أو لم يكلف بطلبه لخفائه وهو قول كافة الفقهاء منهم الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما . والقائلون بأن عليه دليلا قطعيا اتفقوا على أن المكلف مأمور بطلبه ، وقال بشر المريسى إن أخطأه استحق

العقاب وقال غيره لا يستحق العقاب • واختلفوا أيضا هل ينقض قضاء القاضي إذا قضى بخلافه قاله الأصم خلافا للباقين ، والمنقول عن مالك رحمه الله أن المصيب واحد واختاره الامام ، وقال الامام على عليه دليل ظني ومخالفه معذور والقضاء لا ينقض ، لنا أن الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة أو درء المفاسد الخالصة أو الراجحة ويستحيل وجودها في النقيضين فيتحد الحكم : احتجوا بانعقاد الاجماع على أن المجتهد يجب عليه أن يتبع ما غلب على ظنه ولو خالف الاجماع ، وكذلك من قلده ، ولا نعني بحكم الله تعالى إلا ذلك فكل مجتهد مصيب وتكون ظنون المجتهدين تتبعها الأحكام كأحوال المضطرين والمختارين بالنسبة إلى الميتة ، فيكون الفعل الواحد حلالا حراما بالنسبة إلى شخصين كالميتة •

حجة الجاحظ : أن المجتهد في أصول الدين إذا بذل جهده فقد فنيت قدرته ، فتكليفه بعد ذلك بما زاد على ذلك تكليف بما لا يطاق وهو منفي في الشريعة ، وإن قلنا بجوازه لقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها »(1)

حجة الجمهور : أن أصول الديانات مهمة عظيمة فلذلك شرع الله تعالى فيها الإكراه دون غيرها فيكره على الإسلام بالسيف والقتال والقتل وأخذ الأموال والذراري وذلك أعظم الإكراه، وإذا حصل الإيمان في هذه الحالة اعتبر في ظاهر الشرع وغيره لو وقع بهذه الأسباب لم يعتبر، ولذلك لم يعذره الله بالجهل في أصول الدين إجماعا، ولو شرب خمرا يظنه حلالا أو وطىء امرأة يظنها امرأته عذر بالجهل، وكذلك جعل النظر الأول واجبا مع الجهل بالموجب وذلك تكليف مالا يطاق ، فكذلك إذا حصل الكفر مع بذل الجهد يؤاخذ الله تعالى به ولا ينفعه بذل جهده لعظم خطر الباب وجلالة رتبته ، وظواهر النصوص تقتضي أنه من لم يؤمن بالله ورسوله ويعمل صالحا فإن له نار جهنم خالدا فيها ، وقياس الخصم الأصول على الفروع غلط لعظم التفاوت بينهما، وإذا قلنا ليس لله تعالى في نفس الأمر حكم معين فليس هناك إلا ما ظهر في ظنون المجتهدين فقد أصابوه ، فكل مجتهد مصيب ، أي إذا أفتى بشيء فقد أصابه أما لو انتهى به الحال للوقف فتمادى مهلة النظر فلا يقال له

---

(1) ٢٨٦ البقرة .

إنه مصيب ولا مخطيء ، وإذا قلنا فى نفس الأمر حكم معين وهو ما تضمن المصلحة الخالصة أو الراجحة فمن صادفه فهو المصيب ومن لم يصادفه فهو مخطيء له ، فليس كل مجتهد مصيبا .

ومعنى المذهب الثالث ، وهو القول بالأشبه: أنه ليس فى نفس الأمر حكم معين وإنما فى نفس الأمر ما لو عين الله شيئا لعينه فهو أشبه الأمور بمقاصد الشريعة ، كما تقول لا نبي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفى الزمان رجل صديق خير لو أن الله تعالى يبعث نبيا لبعثه ، والقائل الآخر يقول ليس فى نفس الأمر شيء هو أشبه، والظاهر هو الأول فإن الأفعال المتخيلة لا تخلو عن الرجحان فى بعضها، والقائل الثانى يقول إذا لم يعين الله تعالى شيئا استوت الأفعال ، كما أن المباحات كلها مباحة لم تختلف وإن كانت مصالحها مختلفة .

حجة الدليل القطعى على الحكم فى نفس الأمر : أن تكليف الكل بشيء معين يعتمد دليلا يظهر للكل وما ذاك إلا القطعى ، أما الظنى فيختلف فيه القرائح .

حجة الدليل الظنى : أن الله سبحانه وتعالى امتحن الخلق بذلك الحكم فى نفس الأمر وأمرهم ببذل الجهد فى طلبه ، فلولا أنه ودليله فى غاية الخفاء لعرفه الكل فزال الامتحان وليس كذلك .

حجة أنه ليس عليه دليل لا ظنى ولا قطعى : أنه لو كانت عليه أمارة لفهمها الكل ألا ترى أن المطر إذا كانت عليه أمارة علمها الكل ، لكن الحكم ليس كذلك فلا أمارة عليه .

وقول بشر باستحقاق العقاب إذا أخطأه لأنه يجعل التقصير من جهته ومن قصر استحق العقاب .

حجة الجمهور: قوله عليه الصلاة والسلام « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران » فجعل الثواب مع الخطأ فلا عقاب حينئذ .

وأما قول الأصم : أنه ينقض قضاء القاضى إذا خالفه فإنه فى غاية العسر من جهة تصوره ، بسبب أن هذا الحكم غير معلوم ، وكذلك دليله . ونحن وإن قلنا المصيب واحد فهو غير معلوم ، ونقض قضاء القاضى إنما يكون بما يتحقق ومالا يتحقق كيف ينقض به القضاء فهذا المذهب مشكل .

وأما قول المصوبة: إنه يجب عليه اتباع ظنه وإن خالف الإجماع فسلم ، ولكن

الأحكام التى على ألسنة المجتهدين وظنونهم متفق عليها وأنها أحكام الله تعالى، والنزاع فى ثبوت أمر آخر فى نفس الأمر غيرها فما أقاموا فيه الدليل لا نزاع فيه وما فيه النزاع لم يقيموا الدليل عليه، فلا ينبغى أن يقيموا الدليل على أن هذه أحكام الله تعالى، بل يقيمون الدليل على أنه ليس لله تعالى حكم غيرها فإنه محل النزاع، والقائلون بالتصويب يقولون إن الحكم إنما يتبع المصلحة الخالصة أو الراجحة فى مواقع الإجماع أما فى محل الاختلاف فلا يسلمون ذلك، فهذا منع حسن أيضا على دليل المخطئة.

الفصل السابع

فى نقض الاجتهاد

أما المجتهد فى نفسه فلو تزوج امرأة علق طلاقها الثلاث على الملك بالاجتهاد فان حكم به حاكم ثم تغير اجتهاده لم ينقض، وإن لم يحكم له نقض ولم يجز له إمساك المرأة، وأما العامى إذا فعل ذلك بقول المفتى ثم تغير اجتهاده فالصحيح أنه يجب عليه المفارقة قاله الامام، وكل حكم اتصل به قضاء القاضى استقر إلا أن يكون ذلك القضاء مما ينقض فى نفسه.

حكم الحاكم فى مسائل الاجتهاد يعين ذلك الحكم الذى حكم به الحاكم، فإن الحاكم نائب الله تعالى فى مسائل الخلاف، فإذا أنشأ حكما فى مسائل الاجتهاد كان ذلك كالنص الوارد فى خصوص تلك الواقعة من تلك القاعدة العامة، والدليل الخاص مقدم على العام فى الصورة التى تناولها الخاص كما تقرر فى أصول الفقه، وقد بسطت ذلك فى كتاب (الإحكام فى الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف القاضى والإمام) إذا لم يحكم بالاجتهاد الأول حاكم نقض لأن تغير الاجتهاد يصيره كالمنسوخ والمنسوخ لا عبرة به، وكذلك تجب مفارقة المرأة من العامى إذا تغير اجتهاد من أفتاه لأن اجتهاده نسخ، وقيل لا يجب لأن الثانى اجتهاد أيضا، وليس إبطال أحدهما بالآخر أولى من العكس فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد، نعم لو قطع بخطأ الأول وجبت المفارقة، والحكم الذى ينقض فى نفسه ولا يمنع النقض هو ما خالف أحد أمور أربعة: الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلى.

الفصل الثامن

فى الاستفتاء

إذا استفتى مجتهد فأفتى ثم سئل ثانية عن تلك الحادثة فان كان ذاكرا لاجتهاده الأول أفتى وإن نسى استأنف الاجتهاد، فان أداه إلى خلاف الأول أفتى بالثانى قال الامام والأحسن أن يعرف العامى ليرجع ، ولا يجوز لأحد الاستفتاء إلا إذا غلب على ظنه أن الذى يفتيه من أهل العلم والدين والورع ، فان اختلف عليه العلماء فى الفتوى فقال قوم يجب عليه الاجتهاد فى أعلمهم وأورعهم لتمكنه من ذلك ، وقال قوم لا يجب ذلك لأن الكل طريق إلى الله تعالى ولم ينكر أحد على العوام فى كل عصر ترك النظر فى أحوال العلماء ، وإذا فرعنا على الأول فان حصل ظن الاستواء مطلقاً فأمكن أن يقال ذلك متعذر كما قيل فى الأمارات ، وأمكن أن يقال سقط عنه التكليف ويفعل ما يشاء ، وإن حصل ظن الرجحان مطلقاً تعين العمل بالراجح وإن حصل من وجه فان كان فى العلم والاستواء فى الدين فمنهم من خير ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعلم، قال الامام وهو الأقرب ولذلك قدم فى إمامة الصلاة وإن كان فى الدين والاستواء فى العلم فيتعين الأدين فان رجح أحدهما فى دينه والآخر فى علمه فقيل يتعين الادين وقيل الاعلم قال وهو الارجح كما مر .

إن كان المجتهد ذاكرا للاجتهاد ينبغى أن لا يقتصر على مجرد الذكر بل يحركه لعله يظفر فيه بخطأ أو زيادة بمقتضى قوله تعالى «فاتقوا الله ما استطعتم»(1) ولأن رتبة المجتهد أن لا يقصر ولا يترك من جهده شيئاً، فإذا استقر له اجتهاد فى زمن لا يلزمه استقراره دائما ، بل الله تعالى خلاق على الدوام ، فيخلق فى نفسه علوما ومصالح لم يكن يشعر بها قبل ذلك فإهمال ذلك تقصير .

وإنما قال الإمام الاحسن أن يعرف العامى إذا تغير اجتهاده لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولكن الثانى أغلب على الظن من الأول فلو قطع ببطلان الأول وجب عليه تعريف العامى ، ومدرك العامى فى أن الذى يستفتيه من أهل العلم والدين والورع الأخبار وقرائن الأحوال فذلك عند العامة متيسر ، وأما إذا لم

---

(1) ١٦ التغابن .

يتضح له ذلك فلا يحل له الاستفتاء لأن دين الله تعالى لايؤخذ عن غير أهله ، قال الله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون »[1] وقد قال تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » [2] فتعيين أهل الذكر بالنطق يقتضى بالمفهوم تحريم سؤال غيرهم ، والتخيير والسقوط عند استواء المفتين ، فقد قيل بهما فى الأمارتين إذا استويا فمذهب القاضى والجمهور التخيير ، ومذهب بعض الفقهاء السقوط .

وجه التخيير عند الرجحان فى العلم والاستواء فى الدين : أن تقليد الأعلم غير واجب على المشهور وغاية هذا أن يكون أعلم فيتخير المستفتى .

حجة تقديم الأعلم : أن المقدم فى كل موطن من مواطن الشريعة من هو أقوم بمصالح ذلك الموطن ؛ فيقدم فى الحروب من هو أعلم بمكايد الحروب وسياسة الجيوش ، وفى القضاء من هو أعلم بالتفطن بحجاج الخصوم ، ولأمانة الحكم من أعلم بتنمية الأموال وضبطها وأحوال الأيتام فى مصالحها . ولذلك قدم فى الصلاة الفقيه على القارىء لأن الفقيه أقوم بمصالح الصلاة فى سهوها وعوارضها ، وكذلك الفتوى الأعلم أخص بها من الديّن .

الفصل التاسع

فيمن يتعين عليه الاستفتاء

الذى تنزل به الواقعة إن كان عامياً وجب عليه الاستفتاء ، وإن كان عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد قال فالاقرب أنه يجوز له الاستفتاء وإن بلغ درجة الاجتهاد وكان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فقد اتفقوا على تعيينه فى حقه ، وإن كان لم يجتهد فأكثر أهل السنة على أنه لا يجوز له التقليد وهو مذهب مالك رحمه الله ، وقال أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثورى يجوز مطلقاً ، وقيل يجوز تقليد العالم للأعلم وهو قول محمد بن الحسن ، وقيل يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به ، وقال ابن سريج إن ضاق وقته عن الاجتهاد جاز وإلا فلا ، فهذه خمسة أقوال . لنا قوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم »[3] ولا يجوز التقليد فى أصول الدين لمجتهد

---

(١) ٩ الزمر . (٢) ٤٣ النحل . (٣) ١٦ التغابن .

ولا للعوام عند الجمهور لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم »(١) ولعظم الخطأ والخطر فى جانب الربوبية ، بخلاف الفروع لانه ربما كفر فى الاول ويثاب فى الثانى جزماً .

العامى ليس له أهليه فيتعين أن يقلد كما فى القبلة ، والعالم الذى لم يبلغ درجة الاجتهاد احتمالات الخطأ فى حقه موجودة غير أنها أقل من العامى ، فهذا وجه التردد ، وكما اتفقوا على تعيين الحكم فى حق المجتهد فكذلك من قلده ، ومعناه لو فرض موصوفا بسببه وإلا فقد يجتهد فى الغنم وزكاتها ولا غنم له أوفى الجنايات ولا جناية له ولا عليه ، بل قد يجتهد فى أحكام الحيض والعدة وغيرها مما لا يوصف به ، لكنه بحيث لو اتصف بسببه كان ذلك الحكم حكم الله تعالى فى حقه فهذا لا بد منه ، وقد تقدم أول الكتاب حجة منع التقليد على المجتهد مطلقا أن الأصل أن لا يجوز الظن لقوله تعالى «ولا تقف ما ليس لك به علم»(٢) خالفناه فى أعلى مراتب الظنون الناشئة عن الاجتهاد فيبقى ظن التقليد الضعيف على مقتضى الدليل .

حجة الجواز مطلقا : أن غاية المجتهد فى اجتهاده أن يحصل مثل ما حصله غيره وكما يجوز أن يكون الثانى أقوى يجوز أن يكون أضعف فيتساقطان فيبقى التساوى وأحد المثلين يقوم مقام الآخر ، وبهذا يظهر تقليد العالم للأعلم ، لأن الظاهر أن اجتهاد الأعلم أقرب للصواب ، وأما مايخصصه فلأن الحاجة تدعو إليه بخلاف الفتيا فله أن يحيل المستفتى على غيره ، وكذلك إذا ضاق الوقت كانت حالة ضرورة بخلاف اتساعه ، وأما أصول الدين فقد تقدم حكاية إمام الحرمين فى الشامل أنه لم يخالف فى ذلك إلا الحنابلة ، وقول الأسفراينى أنه لم يخالف فيه إلا أهل الظاهر ، مع أنى سألت الحنابلة قالوا مشهور مذهبنا منع التقليد، والغزالى يميل إليه وجماعة، وقد حكى القاضى عياض فى الشفاء ذلك عن غيره .

---

(١) ٣٦ الاسراء (٢) ٣٦ الاسراء

الباب العشرون
فى جمع أدلة المجتهدين وتصرفات المكلفين
وفيه فصلان

الفصل الأول
فى الأدلة

وهى على قسمين أدلة مشروعيتها وأدلة وقوعها ، فأما أدلة مشروعيتها فتسعةعشر بالاستقراء ، وأما أدلة وقوعها فلا يحصرها عدد ، فلنتكلم أولا على أدلة مشروعيتها فنقول : هى الكتاب والسنة ، واجماع الامة، واجماع أهل المدينة ، والقياس ، وقول الصحابى ، والمصلحة المرسلة ، والاستصحاب والبراءة الاصلية ، والعوائد ، والاستقراء ، وسد الذرائع ، والاستدلال والاستحسان، والاخذ بالاخف، والعصمة ، واجماع أهل الكوفة ، واجماع العترة ، واجماع الخلفاء الاربعة . فأما الخمسة الاول فقد تقدم الكلام عليها ، وأما قول الصحابى فهو حجة عند مالك والشافعى فى قوله القديم مطلقاً لقوله عليه الصلاة والسلام «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ومنهم من قال ان خالف القياس فهو حجة وإلا فلا ، ومنهم من قال قول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما حجة دون غيرهما ، وقيل قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا .

حجة كونه حجة: أنه إذا خالف القياس يقتضى أنه إنما عمل لنص فأما إذا لم يخالف القياس فأمكن أن يكون عن اجتهاد فيكون كقول غير الصحابى فيصير دليلا لدلالته على الدليل عند هذا القائل لا لكونه دليلا فى نفسه .

حجة الآخر : قوله عليه الصلاة والسلام « اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » ومفهومه يقتضى أن غيرهما ليس كذلك .

حجة الآخر قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ» ومفهومه أن غيرهم ليس كذلك .

المصلحة المرسلة والمصالح بالاضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار على ثلاثة أقسام : ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذى تقدم ، وما شهد الشرع بعدم اعتباره نحو المنع من زراعة العنب لئلا يعصر خمرا ، وما لم يشهد له باعتبار ولا بالغاء وهو المصلحة المرسلة وهى عند مالك رحمه الله حجة .

وقال الغزالى إن وقعت فى محل الحاجة أو التتمة فلا تعتبر ، وإن وقعت فى محل الضرورة فيجوز أن يؤدى إليها اجتهاد مجتهد ، ومثاله تترس الكفار بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رميناهم لقتلنا الترس معهم ، قال فيشترط فى هذه المصلحة أن تكون كلية قطعية ضرورية فالكلية احتراز عما إذا تترسوا فى قلعة بمسلمين فلا يحل رمى المسلمين إذ لا يلزم من ترك تلك القلعة فساد عام ، والقطعية احتراز عما إذا لم نقطع باستيلاء الكفارة علينا إذا لم نقصد الترس وعن المضطر يأكل قطعة من فخذه ، والضرورية احتراز عن المناسب الكائن فى محل الحاجة والتتمة لنا أن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد عملا بالاستقراء فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع .

قد تقدم أن المصلحة المرسلة فى جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا نعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبى بكر لعمر رضى الله عنهما ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير ، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عمر رضى الله عنه وهدّ الأوقاف التى بإزاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والتوسعة بها فى المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضى الله عنه، وتجديد الآذان فى الجمعة بالسوق وهو الأذان الأول فعله عثمان رضى الله عنه ثم نقله هشام إلى المسجد ، وذلك كثير جدا لمطلق المصلحة وإمام الحرمين قد عمل فى كتابه المسمى

بالغيائى أمورا وجوزها وأفتى بها والمالكية بعيدون عنها وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة وكذلك الغزالى فى شفاء الغليل مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا فى المصلحة المرسلة .

الاستصحاب : ومعناه أن اعتقاد كون الشيء فى الماضى أو الحاضر يوجب ظن ثبوته فى الحال أو الاستقبال ، فهذا الظن عند مالك والامام المزنى وأبى بكر الصيرفى رحمهم الله تعالى حجة خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين . لنا أنه قضى بالطرف الراجح فيصح كأروش الجنايات واتباع الشهادات .

حجة المنع : أن الاستصحاب أمر عام يشمل كل شيء وإذا كثر عموم الشيء كثرت مخصصاته وما كثرت مخصصاته ضعفت دلالته فلا يكون حجة .

والجواب : أن الظن الضعيف يجب اتباعه حتى يوجد معارضة الراجح عليه كالبراءة الأصلية فإن شمولها يمنع من التمسك بها حتى يوجد رافعها .

البراءة الأصلية : وهى استصحاب حكم العقل فى عدم الأحكام خلافا للمعتزلة والأبهرى وأبى الفرج منا . لنا : أن ثبوت العدم فى الماضى يوجب ظن عدم ثبوته فى الحال فيجب الاعتماد على هذا الظن بعد الفحص عن رافعه ، وعدم وجوده عندنا وعند طائفة من الفقهاء .

المعتزلة بنوا على مسئلة التحسين والتقبيح أن[1] كل ثابت بعد الشرع ثابت قبله بالعقل وقد تقدم حجاجهم وأجوبتها أول الكتاب وأما الجمهور منا فعلى عدم الحكم إلا بعد البعثة ، وأما الأبهرى وأبو الفرج وجماعة من الفقهاء قالوا بالحظر مطلقا وبالإباحة مطلقا وقد تقدم تفصيل مذاهبهم وليس ذلك منهم موافقة للمعتزلة فى تحكيم العقل بل قالوا بذلك لأدلة سمعية وردت فقالوا بذلك لأجلها فمن الوارد فى الحظر قوله تعالى « يسألونك ماذا أحل لهم »[2] وذلك يقتضى أن المتقدم التحريم على العموم وكذلك قوله تعالى «أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم»[3] ومن الأدلة للإباحة قوله تعالى «خلق لكم ما فى الأرض جميعا» وقوله تعالى «أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» ونحو ذلك مما يدل على الإباحة العامة فهم سنية لا معتزلة.

---

(١) فى نسخة الخط ولان الخ .

(٢) ٤ المائدة . (٣) ١ المائدة .

العوائد والعادة غلبة معنى من المعانى على الناس وقد تكون هذه الغلبة فى سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفس فى الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للاسلام والناقوس للنصارى، فهذه العادة يقضى بها عندنا لما تقدم فى الاستصحاب :

الاستقراء وهو تتبع الحكم فى جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه فى صورة النزاع على تلك الحالة كاستقراء الفرض فى جزئياته بأنه لايؤدى على الراحلة فيغلب على الظن أن الوتر لو كان فرضا لما أدى على الراحلة، وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء .

فى الاستدلال على عدم وجوب الوتر على الراحلة بفعله عليه الصلاة والسلام إياه على الراحلة إشكال من جهة أنه لم يكن ذلك إلا فى السفر والمنقول أنه لم يكن واجبا هو ولا القيام على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر فما فعل على الراحلة إلا وهو غير واجب .

سد الذرائع : والذريعة الوسيلة للشىء ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله .

تنبيه : ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع وليس كذلك، أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقراها وجدهم يصرحون بذلك فيها وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بانكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ولايطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة ، وأما الذرائع فقد اجتمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام أحدها معتبر اجماعا كحفر الآبار فى طرق المسلمين وإلقاء السم فى أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ، وثانيها ملغى إجماعا كزراعة العنب فانه لا يمنع خشية الخمر والشركة فى سكنى الدار خشية الزنا، وثالثها مختلف فيه كبيوع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فحاصل القضية أنا قلنا

يسد الذرائع أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا ، واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ويكره ويندب ويباح ، فان الذريعة هى الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعى للجمعة والحج ، وموارد الأحكام على قسمين مقاصد وهى الطرق المفضية للمصالح والمفاسد فى أنفسها ووسائل وهى الطرق المفضية إليها وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل ، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد فى حكمها ، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل ، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطة، وينبه على اعتبار الوسائل قوله تعالى « ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح» (1) فأثابهم الله على الظمأ والنصب وإن لم يكونا من فعلهم لأنهما حصلا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذى هو وسيلة لاعزاز الدين وصون المسلمين ، فالاستعداد وسيلة إلى الوسيلة .

قاعدة : كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فانها تبع ، وقد خولفت هذه القاعدة فى الحج فى إمرار الموسى على رأس من لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فيحتاج إلى ما يدل على أنه مقصود فى نفسه وإلا فهو مشكل .

تنبيه : قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى العدو والذى هو محرم عليهم للانتفاع به لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا ، وكدفع مال لرجل يأكله حراما حتى لا يزنى بامرأة إذا عجز عن ذلك إلا به ، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقتل هو وصاحب المال واشترط مالك فيه اليسارة ، ومما شنع على مالك رحمه الله مخالفته لحديث بيع الخيار مع روايته له ، وهو مهيع متسع ومسلك غير ممتنع ، ولا يوجد عالم إلا وقد خالف من كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام أدلة كثيرة ولكن لمعارض راجح عليها عند مخالفتها ، وكذلك مالك ترك هذا الحديث لمعارض راجح عنده وهو

(1) ١٢٠ التوبة .

عمل أهل المدينة فليس هذا باباً اخترعه ولا بدعاً ابتدعه ، ومن هذا الباب ما يروى عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي أو فاضربوا بمذهبي عرض الحائط ، فإنه كان مراده مع عدم المعارض ، فهو مذهب العلماء كافة وليس خاصا به ، وإن كان مع وجود المعارض فهذا خلاف الاجماع فليس هذا القول خاصة بمذهبه كما ظنه بعضهم .

كثير من فقهاء الشافعية يعتمدون على هذا ويقولون : مذهب الشافعي كذا لأن الحديث صح فيه وهو غلط فإنه لابد من انتفاء المعارض والعلم بعدم المعارض يتوقف على من له أهلية استقراء الشريعة حتى يحسن أن يقول لا معارض لهذا الحديث ، وأما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به ، فهذا القائل من الشافعية ينبغي أن يحصل لنفسه أهلية هذا الاستقراء قبل أن يصرح بهذه الفتوى لكنه ليس كذلك فهو مخطىء في هذا القول .

الاستدلال وهو محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة ، وفيه قاعدتان .

القاعدة الأولى في الملازمات : وضابط الملزوم ما يحسن فيه (لو) واللازم ما يحسن فيه اللام كقوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »(١) وكقولنا إن كان هذا الطعام مهلكا فهو حرام ، تقديره لو كان مهلكا لكان حراما ، والاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه أو بوجود اللازم أو بعدمه فهذه الأربعة منها اثنان منتجان واثنان عقيمان فالمنتجان الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم فكل ما أنتج عدمه فوجوده عقيم وكل ما أنتج وجوده فعدمه عقيم(٢) إلا أن يكون اللازم مساويا للملزوم فتنتج الأربعة ، نحو قولنا : لو كان هذا إنسانا لكان ضاحكا بالقوة ، ثم الملازمة قد تكون قطعية كالعشرة مع الزوجية ، وظنية كالنجاسة مع كأس الحجام ، وقد تكون كلية كالتكليف مع العقل فكل مكلف عاقل في سائر الأزمان والأحوال ، فكليتها باعتبار ذلك لا باعتبار الأشخاص ، وجزئية كالوضوء مع الغسل ،

---

(١) ٢٢ الأنبياء .

(٢) في الأصل : فكلما أنتج عدمه فوجوده عقيم وكلما انتج وجوده فعدمه عقيم .

فالوضوء لازم للغسل إذا سلم من النواقض حالة إيقاعه فقط ، فلا جرم لا يلزم من انتفاء اللازم الذى هو الوضوء انتفاء الملزوم الذى هو الغسل لأنه ليس كليا ، بخلاف انتفاء العقل فانه يوجب انتفاء التكليف في سائر الصور.

استدل مرة بعض الفضلاء على أن المغتسل لا يكفيه غسله للصلاة حتى يتوضأ وهو قول بعض العلماء بأن قال القاعدة العقلية أنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، فلو كان الوضوء لازما للغسل لكان يلزم من انتفائه انتفاء الغسل ، فيلزم من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فإذا أحدث الحدث الأصغر يلزمه الغسل وهو خلاف الإجماع فلا تكون الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى وهو المطلوب .

والجواب : ما تقدم أن الملازمة هنا جزئية فى بعض الأحوال وهى حالة الابتداء فقط ، وأما بعد ذلك فليست لازمة فلا يلزم من انتفاء ما ليس بلازم انتفاء شىء البتة .

وكذلك يقول إن كل مؤثر فهو لازم لأثره حالة إيقاعه ، وقد ينتفى الصانع وتبقى الصنعة بعده ، لأن الملازمة بينهما جزئية فى بعض الأحوال وهى حالة الحدوث فقط ، عدا تلك الحالة لا ملازمة بينهما فيها ؛ فلا يلزم النفى من النفى ، فلذلك لا يلزم من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى بعذر من الابتداء لعدم الملازمة فى بقية الأحوال ، غير أن الابتداء شرطه السلامة عن النوافض .

القاعدة الثانية : أن الأصل فى المنافع الاذن وفى المضار المنع بأدلة السمع لا بأدلة العقل ، خلافا للمعتزلة ، وقد تعظم المنفعة فيصحبها الندب أو الوجوب مع الاذن ، وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم على قدر رتبتها فيستدل على الأحكام بهذه القاعدة .

يعلم ما يصحبه الوجوب أو الندب أو التحريم أو الكراهة بنظائره من الشريعة وما عهدناه فى تلك المادة .

الاستحسان قال الباجى هو القول بأقوى الدليلين ، وعلى هذا يكون حجة اجماعا وليس كذلك ، وقيل هو الحكم بغير دليل وهذا اتباع للهوى فيكون حراما اجماعا ، وقال الكرخى ، هو العدول عما حكم به فى نظائر مسألة الى خلافه لوجه أقوى منه ، وهذا يقتضى أن يكون

العدول من العموم الى الخصوص استحسانا ومن ومن الناسخ الى المنسوخ. وقال أبو الحسين هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه وهو فى حكم الطارىء على الأول ، فبالأول خرج العموم ، وبالثانى ترك القياس المرجوح للقياس الراجح لعدم طريانه عليه وهو حجة عند الحنفية وبعض البصريين منا ، وأنكره العراقيون.

حجة الجواز: أنه راجح على مايقابله على ماتقدم تحريره فيعمل به كسائر الأدلة الراجحة ولقوله عليه الصلاة السلام « نحن نقضى بالظاهر ».

حجة المنع: أنه لم تتحقق له حقيقة من الحقائق الشرعية فيعمل به ، إنما هو شىء يهجس فى النفوس وليس قياسا ولا مما دلت النصوص عليه حتى يتبع ، وقد قال به مالك — رحمه الله — فى عدة مسائل فى تضمين الصناع المؤثرين فى الأعيان بصنعتهم ، وتضمين الحالين للطعام والإدام دون غيرهم من الحالين وهو الذى قاله أبو الحسين ترك وجه من وجوه الاجتهاد وهو ترك عدم التضمين الذى هو شأن الإجارة غير شامل شمول الألفاظ لأن عدم التضمين قاعدة لا لفظ لوجه أقوى منه ، إشارة إلى أن العرف الذى لوحظ فى صورة الضمان اعتباره راجح على عدم اعتباره وإضافة الحكم إلى المشترك الذى هو قاعدة الإجارة وعدم التضمين وهذا العرف فى حكم الطارىء على قاعدة الإجارات ؛ فإن المستثنيات طارئات على الأصول ، وأما أحد القياسين مع الآخر فليس أحدهما أصلا للآخر حتى يكون فى حكم الطارىء عليه.

الأخذ بالأخف وهو عند الشافعى رضى الله عنه حجة كما قيل فى دية اليهودى انها مساوية لدية المسلم ، ومنهم من قال نصف دية المسلم وهو قولنا ، ومنهم من قال ثلثها أخذا بالأقل فأوجب الثلث فقط لكونه مجمعا عليه وما زاد منفى بالبراءة الأصلية : العصمة وهى أن العلماء اختلفوا هل يجوز أن يقول الله تعالى لنبي أو عالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب ، فقطع بوقوع ذلك موسى بن عمران من العلماء وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعى رضى الله عنه فى امتناعه وجوازه ووافقه الامام.

حجة الجواز والوقوع: قوله تعالى « إلا ما حرم إسرائيل على نفسه »(1) فأخبر الله تعالى أنه حرم على نفسه، ومقتضى السياق أنه صار حراما عليه ، وذلك يقتضى

---

(1) ٩٣ آل عمران.

أنه ماحرم على نفسه إلا ماجعل الله له أن يفعله ففعل التحريم ، ولو أن الله تعالى هو المحرم لقال إلا ماحرمنا على إسرائيل .

حجة المنع : أن ذلك يكون تصرفا فى الأديان بالهوى والله تعالى لايشرع إلا المصالح لا اتباع الهوى وأما قصة إسرائيل عليه السلام فلعله حرم على نفسه بالنذر ونحن نقول به .

حجة التوقف : تعارض المدارك .

إجماع أهل الكوفة : ذهب قوم إلى أنه حجة لكثرة من وردها من الصحابة رضى الله عنهم كما قاله مالك رحمه الله فى المدينة ، فهذه أدلة مشروعية الأحكام .

قاعدة : يقع التعارض فى الشرع بين الدليلين والبينتين والأصلين والظاهرين والأصل والظاهر . يختلف العلماء فى جميع ذلك ، فالدليلان نحو قوله تعالى « إلا ما ملكت أيمانكم »(١) وهو يتناول الجمع بين الأختين فى الملك وقوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين »(٢) يقتضى تحريم الجمع مطلقا ، ولذلك قال على رضى الله عنه حرمتهما آية وحللتهما آية وذلك كثير فى الكتاب والسنة ، واختلف العلماء هل يتخير بينهما أو يسقطان .

حجة السقوط : التعارض وليس أحدهما أولى من الآخر .

حجة التخيير : أن العمل بالدليل الشرعى واجب بحسب الإمكان والتخيير عمل بالدليل فإنه أى شىء اختاره فيه مستند إلى دليل شرعى فلم يحصل الإلغاء فهو أولى .

البينتان نحو شهادة بينة بأن هذه الدار لزيد ، وشهادة أخرى بأنها لعمرو ، فهل تترجح إحدى البينتين خلاف الأصلان ، نحو رجل قطع رجلا ملفوفا نصفين ثم تنازع أولياؤه إنه كان حيا حالة القطع فالأصل براءة الذمة من القصاص ، والأصل بقاء الحياة .

فاختلف العلماء فى نفى القصاص وثبوته ، أو التفرقة بين أن يكون ملفوفا فى ثياب الأموات أو الأحياء ، ونحو العبد إذا انقطع خبره فهل تجب زكاة فطره لأن الأصل بقاء حياته أو لا تجب لأن الأصل براءة الذمة؟ خلاف ، الظاهر أن نحو اختلاف الزوجين فى متاع البيت فان اليد ظاهرة فى الملك ولكل واحد منهما يد فسوى الشافعى بينهما ورجحنا نحن بالعادة ، ونحو شهادة

---

(١) ٢٤ النساء . (٢) ٢٣ النساء .

عدلين برؤية الهلال والسماء مصحية ، فظاهر العدالة الصدق ، وظاهر الصحو اشتراك الناس فى الرؤية ، فرجح مالك العدالة ورجح سحنون الصحو . الأصل والظاهر كالمقبرة القديمة فالظاهر نبشها فتحرم الصلاة فيها ، والأصل عدم النجاسة ، وكذلك اختلاف الزوجين فى النفقة :ظاهر العادة دفعها ، والأصل بقاؤها فغلبنا نحن الأول والشافعى الثانى : ونحو اختلاف الجانى مع المجنى عليه فى سلامة العضو أو وجوده ، الظاهر سلامة الأعضاء فى الناس ووجودها والأصل براءة الذمة . اختلف العلماء فى جميع ذلك واتفقوا على تغليب الأصل على الغالب فى الدعاوى فان الأصل براءة الذمة والغالب المعاملات لا سيما إذا كان المدعى من أهل الدين والورع ، واتفقوا على تغليب الغالب على الأصل فى البينة فان الغالب صدقها والأصل براءة الذمة .

فائدة : الأصل أن يحكم الشرع بالاستصحاب أو الظهور إذا انفرد عن المعارض وقد استثنى من ذلك أمور لا يحكم فيها إلا بمزيد ترجيح يضم إليه أحدها ضم اليمين إلى النكول ، فيجتمع الظاهران ، وثانيها تحليف المدعى المدعى عليه ، فيجتمع استصحاب البراءة مع ظهور اليمين . وثالثها : اشتباه الأوانى الأثواب يجتهد فيها على الخلاف فيجتمع الأصل مع ظهور الاجتهاد ويكتفى فى القبلة بمجرد الاجتهاد لتعذر انحصار القبلة فى جهة حتى يستصحبه فيها .

وأما أدلة وقوع الأحكام بعد مشروعيتها فهى أدلة وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها ، وهى غير محصورة ، وهى إما معلومة بالضرورة كدلالة الظل على الزوال ، أو كمال العدة على الهلال وإما مظنونة كالأقارير والبينات والأيمان والنكولات والأيدى على الأملاك ، وشعائر الاسلام عليه الذى هو شرط فى الميراث ، وشعائر الكفر عليه الذى هو مانع من الميراث ، وهذا باب لا يعد ولا يحصى .

الفصل الثانى

فى تصرفات المكلفين فى الأعيان

وهى اما نقل أو اسقاط أو قبض أو اقباض أو التزام أو خلط أو إنشاء ملك أو اختصاص أو إذن أو اتلاف أو تأديب أو زجر .

النقل ينقسم الى ما هو بعوض فى الأعيان كالبيع والقرض ، أو فى المنافع كالاجارة ويندرج تحتها المساقاة والقراض والمزارعة والجعالة ، والى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى والهبات والصدقات والكفارات والزكوات والغنيمة والمسروق من أموال الكفار . الاسقاط اما بعوض كالخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعزير ، فجميع هذه تسقط الثابت ولا تنقله للباذل ، أو بغير عوض كالبراءة من الديون والقصاص أو التعزير أو حد القذف والطلاق والعتاق وايقاف المساجد ، فجميع هذه تسقط الثابت ولا تنقله .

مع العوض يقع النقل من أحد الجانبين فى العوض والإسقاط من الجانب الآخر، وقد يقابل الإسقاط بالإسقاط عند تساوى الديون فى باب المقاصة ولانقل فيه، فإن ما كان لأحدهما من المطالبة لاينتقل الآخر فيصير يطالب نفسه كما حصل النقل فى العوض الذى كان للباذل فيه التصرف صار لمن بذل له وبهذا يمتاز لك النقل من الإسقاط ، ولهذا قلنا الطلاق والعتاق إسقاط : لأن المرأة لم ينتقل إليها إباحة وطء نفسها ، ولا للعبد إباحة بيع نفسه ، بل سقط ما كان على المرأة من العصمة وما كان على العبد من الملك ولم يصر يملك نفسه ، فالمقاصة سقوط قبالة سقوط كما أن البيع نقل قبالة نقل ، أو يقال المقاصة مقابلة إسقاط بإسقاط .

القبض وهو اما باذن الشرع وحده كاللقطة والثوب إذا ألقته الريح من دار انسان ومال اللقيط وقبض المغصوب من الغاصب وأموال الغائبين وأموال بيت المال والمحجور عليهم والزكاوات ، أو باذن غير الشرع كقبض المبيع باذن البائع والمستلم[1] والبيع الفاسد والرهون والهبات والصدقات والعوارى والودائع ، أو بغير اذن من الشرع ولا من غيره كالغصب .

(١) فى نسخة الخط : والمستام ، وهو من يساوم السلعة للبيع .

يقبض المغصوب من الغاصب ولاة الأمور إجماعا وفى قبض آحاد الناس خلاف بين العلماء، ويلحق بالغائبين المحبوسون الذين لا يلحقون بأموالهم ولا يقدرون على حفظها فتحفظ لهم ، وكذلك المودع إذا مات وترك الوديعة وورثته غائبون ومات الذى هى عنده فإن كان حيا فيحتمل أن يقال الإمام أولى من الذى هى تحت يده ، لأن إذن الأول انقطع بموته وهو لم يوص للثانى وهذا هو ظاهر الفقه. ويحتمل أن يستصحب حفظه لها حتى يوصلها إلى مستحقها . وقبض المضطر لما يدفع به ضرورته هو بإذن الشرع وكذلك قبض الإنسان إذا ظفر بجنس حقه أو بغير جنسه على الخلاف فى ذلك والمذهب منعه ، والقبض بغير إذن من الشرع قد يكون مع العلم كالغصب فيأثم أو بغير علم فيعتقد أنه ماله فلا يقال إن الشرع أذن له فى قبضه بل عفا عنه بإسقاط الإثم ، كما إذا وطىء أجنبية يظنها امرأته لا يقال إن الشارع أذن له بل عفا عنه ، ولا حكم لله تعالى فى فعل المخطىء والناسى ولا وطء الشبهات بل العفو فقط وكذلك قتل الخطأ، بل هذه الأفعال فى حق هؤلاء كأفعال البهائم ليس فيها إذن ولا منع .

الاقباض كالمناولة فى العروض والنقود وبالوزن والكيل فى الموزونات والمكيلات وبالتمكين فى العقار والأشجار ، أو بالنية فقط كقبض الوالد وإقباضه لنفسه من نفسه لولده :

ومن الإقباض أن يكون للمديون حق فى يد رب الدين فيأمره بقبضه من يده لنفسه فهو إقباض بمجرد الإذن ويصير قبضه له بالنية كقبض الأب من نفسه لنفسه مال ولده إذا اشتراه منه .

الالتزام بغير عوض كالنذور والضمان بالوجه أو بالمال الخلط اما بشائع وإما بين الأمثال وكلاهما شركة .

الشائع كنصيب من دار يقابض به نصيب آخر ، فيصير قد خلط ملكه بملك من صارت الشركة معه والأمثال كالزيت الذى يخلط بمثله أو البر ونحوه، بخلاف خلط الغنم ونحوها فليست شركة بل خلط يوجب أحكاما أخرى غير الشركة .

انشاء الأملاك فى غير مملوك كارقاق الكفار وإحياء الموات والاصطياد والحيازة فى الحشيش ونحوه .

ومن ذلك حيازة المعادن والجواهر من البحر وغيرها .

الاختصاص بالمنافع كاقطاع والسبق الى المباحات ومقاعد الأسواق والمساجد ومواضع النسك كالمطاف والمسعى وعرفة ومزدلفة ومنى ومرمى الجمار والمدارس والربط والأوقاف .

يلحق بذلك الاختصاص بالخانات المسبلة فى الطرقات والاختصاص بالكلاب التى للصيد وجلد الميتة فإنا وإن منعنا بيع الكلب وجلد الميتة فإنا نمنع من أخذه ممن هو بيده وكذلك الأرواث وإن منعنا بيعها فإنا نمنع من أخذها ممن حازها ، وإن قلنا بالاختصاص ببيوت المدارس والخوانق فمعناه أن لهم أن ينتفعوا لا أنهم ملكوا تلك المنافع فلذلك له أن يسكن وليس له أن يؤجر ولا يسكن غيره ممن لم يقم بشرط الواقف فإن بذل المنفعة للغير بعوض أو بغير عوض فرع ملكها وهو ليس بحاصل، بل له أن ينتفع بنفسه إذا قام بشرطها فقط دون أن ينقل المنفعة لغيره .

الاذن أما فى الأعيان كالضيافات أو فى المنائح أو فى المنافع كالعوارى والاصطناع فى الحلق والحجامة ، أو فى التصرف كالتوكيل والأبضاع .

الصحيح أن عرض الطعام وتقديمه للضيف إذن له فى تناوله، واشترط بعضهم الإذن بالقول وهو بعيد قياسا على البيع وله أن يأكل بنفسه وليس له أن يبيع ولا يحوله لغيره ولا يأكل فوق حاجته لأن العادة إنما دلت على تناوله بنفسه خاصة مقدار حاجته فلا يتعدى موجب الإذن ؛ لأن استصحاب الملك السابق بحسب الإمكان . ونقل عن الشافعية خلاف فى الزمن الذى يحصل به الملك للضيف هل هو بالتقديم أو بالازدراد ولا معنى للقول بالازدراد لأن الملك هو إذن الشارع فى التصرف وبعد الازدراد انقطع ذلك ، بل مقتضى الفقه أن يقال لا ملك هنا البتة بل إذن فى أن يتناول بأكله مقدار حاجته، وألحق بذلك ما دلت العادة على الإذن فيه من طعام الهر ونحو ذلك فالعادة كالقول فى الإذن فكلما دلت العادة عليه فهو كالمصرح به فى هذا وفى غيره ، وكذلك إن كتب الرسائل التى تسير للناس تلك الأوراق كانت على ملك مرسلها ، وذكر الغزالى أنها بعد الإرسال يحتمل أن يكون انتقلت إلى ملك المرسل إليه ويحتمل أن يقال إنه لم يحصل فيها إلا إسقاط الملك السابق فقط وبقيت بعد تحصيل المقصود منها مباحة للناس أجمعين ما لم

يمكن فيها سر وما يحافظ عليه فإن كان كذلك فقد تدل العادة على رده لمرسله بعد الوقوف عليه ، وقد تدل على تحفظ الثانى به من غير رد ، وقد تدل العادة على تمليك الثانى لتلك الرقعة كالتوقيع التى يكتبها الخلفاء والملوك لتشريف المكتوب إليه فإنها تبقى عند الأعقاب تذكيرا بذلك الشرف وعظم المنزلة، فكل مادلت عليه العادة من ذلك اتبع وكان كالمنطوق ، والمنائح الشاة تعطى لمن يأكل لبنها مع بقائها على ملك ربها والأفقار الإذن فى ركوب البعير والإسكان الإذن فى سكنى الدار والعمرى إسكانه عمره والعرية هبة ثمرة النخل .

الاتلاف إما للاصلاح فى الأجساد والأرواح كالأطعمة والأدوية والذبائح وقطع الأعضاء المتآكلة أو للدفع كقتل الصوال والمؤذى من الحيوان ، أو لتعظيم الله كقتل الكفار لمحو الكفر من قلوبهم وإفساد الصلبان ، أو لتعظيم الكلمة كقتال البغاة أو للزجر كرجم الزنا وقتل الجناة .

البغاة هم الذين يقاتلون بالتأويل من أهل الاسلام ، سموا بغاة إما لبغيهم أو لأنهم يبغون الحق على زعمهم ، وكان قتالهم للكلمة عنهم فرقوها بخروجهم عن الطاعة ومن ذلك أعنى القتال للإتلاف قتال الظلمة لدفع ظلمهم وحسم مادة فسادهم وتخريب ديارهم وقطع أشجارهم وقتل دوابهم إذ لم يمكن دفعهم إلا بذلك ومن ذلك قتل من كان دأبه أذية المسلمين طبعا له وذلك متكرر منه لا لعذر وعظم ضرره وفساده فى الأرض ولم يمكن دفعه إلا بقتله قتل بأيسر الطرق المزهقة لروحه وكذلك من طلق امرأته ثلاثا وكان يهجم على الزنا بها فإن لها مدافعته بكل طريق ولو لم تقدر إلا بقتله قتلته بأيسر الطرق فى ذلك وكذلك اتلاف ما يعصى الله تعالى به من الأوثان والملاهى .

فائدة : سئل الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله عن قتل الهر المؤذى هل يجوز أم لا فكتب رحمة الله عليه وأنا حاضر إذا خرجت أذيته عن عادة القطط وتكرر ذلك منه قتل؛ فاحترز بالقيد الأول عما هو فى طبع الهر من أكل اللحم إذا ترك سائبا أو عليه شيء يمكن رفعه للهر فإذا رفعه وأكله لا يقتل ولو تكرر ذلك منه لأنه طبعه، واحترز بالقيد الثانى من أن يكون ذلك منه على وجه القلة فإن ذلك لا يوجب قتله بل القتل إنما يكون فى المأيوس من صلاحه واستصلاحه من الآدميين والبهائم .

وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى اذا أذت الهرة وقصد قتلها فلا تعذب ولاتخنق بل تذبح بموسى حادة لقوله عليه الصلاة والسلام «إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فاحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة» ومن هذا الباب مسئلة السفن وما يطرح منها خوف الغرق على المال أو النفس فإنه إتلاف لصون النفس والمال .

مسئلة : الحيوان الذى لا يؤكل إذا وصل فى المرض لحد لا يرجى هل يذبح تسهيلا عليه وإراحة له من ألم الوجع ؟ الذى رأيته المنع إلا أن يكون مما يذكى لأخذ جلده كالسباع. وأجمع الناس على منع ذلك فى حق الآدمى وإن اشتد ألمه واحتمل أن يكون ذلك لشرفه عن الإهانة بالذبح فلا يتعدى ذلك إلى غيره .

التأديب والزجر اما مقدر كالحدود أو غير مقدر كالتعزير وهو مع الاثم فى المكلفين أو بدونه فى الصبيان والمجانين والدواب .

فهذه أبواب مختلفة الحقائق والأحكام ، فينبغى للفقيه الاحاطة بها لتنشأ له الفروق والمدارك فى الفروع .

يلحق بالتأديب تأديب الآباء والأمهات للبنين والبنات والسادات للعبيد والإماء بحسب جناياتهم واستصلاحهم على القوانين الشرعية من غير إفراط وكذلك تأديب الأزواج للزوجات على نحو ذلك ، وكذلك تأديب الدواب بالرياضات، ومهما حصل ذلك بالأخف من القول لايجوز العدول الى ماهو أشد منه لحصول المقصود بذلك فالزيادة مفسدة بغير مصلحة فتحرم حتى قال إمام الحرمين إذا كانت العقوبة المناسبة لتلك الجناية لا تأثر فى استصلاحه عن تلك المفسدة فلا يحل أن يزجر أصلا أما بالمرتبة المناسبة فلعدم الفائدة وأما ماهو أعلى منها فلعدم المبيح له فيحرم الجميع حتى يتأتى استصلاحه بما يجوز أن يترتب على تلك الجناية .

فهذه فوائد جليلة وقواعد جميلة نفع الله بها واضعها وكاتبها وسامعها وختم لنا بخير أجمعين فى القول والعمل بمنه وكرمه وهو حسبنا ونعم الوكيل .

وهذا آخر شرح الكتاب المسمى بتنقيح الفصول فى اختصار المحصول ، نفع الله به المسلمين إنه على كل شيء قدير .

وصلى الله على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا دائما إلى يوم الدين .

وكان الفراغ من تأليفه يوم الاثنين لتسع ليال مضت من شهر شعبان سنة سبع وسبعين وستمائة .

* * *

يقول العبد الذليل الفقير إلى رحمة ربه العزيز الجليل طه عبد الرءوف سعد

وبعد : فقد تم بعناية الله وحسن توفيقه طبع هذا الكتاب الجليل والمؤلف الخطير الذى يعتبر على الرغم من صغر حجمه نسبيا من أحسن الكتب التى كتبت فى هذا الفن العظيم ، فن أصول الفقه .

والله أرجو أن ينتفع قارءه بما فيه وأن يثيبنى عنه فضلا من عنده يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

وصلى الله على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه واتبع طريقه ... آمين .

فهرست

شرح تنقيح الفصول
فى اختصار المحصول

صحيفة	
جـ	مقدمة المحقق
١	مقدمة المؤلف
٤	الباب الأول فى الاصطلاحات وفيه عشرون فصلا
٤	الفصل الأول فى الحد
١٥	الفصل الثانى فى تفسير أصول الفقه
٢٠	الفصل الثالث فى الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل
٢٣	الفصل الرابع فى الدلالة وأقسامها
٢٧	الفصل الخامس فى الفرق بين الكلى والجزئى .
٢٩	الفصل السادس فى أسماء الألفاظ
٤٢	الفصل السابع الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامهما .
٥١	الفصل الثامن فى التخصيص
٥٣	الفصل التاسع فى لحن الخطاب وفحواه ودليله وتنبيهه واقتضائه ومفهومه
٥٧	الفصل العاشر فى الحصر
٦٢	الفصل الحادى عشر خمس حقائق لا تتعلق بالمستقبل من الزمان وبالمعدوم
٦٣	الفصل الثانى عشر حكم العقل بأمر على أمر .
٦٧	الفصل الثالث عشر فى الحكم وأقسامه

صحيفة	
٧٢	الفصل الرابع عشر فى أوصاف العبادة
٧٨	الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الأحكام .
٨٥	الفصل السادس عشر فى الرخصة والعزيمة .
٨٨	الفصل السابع عشر فى الحسن والقبح
٩٥	الفصل الثامن عشر فى بيان الحقوق
٩٦	الفصل التاسع عشر فى العموم والخصوص والمساواة والمباينة وأحكامها .
٩٧	الفصل العشرون فى المعلومات
٩٩	الباب الثانى فى معانى حروف يحتاج إليها الفقيه
١١٢	الباب الثالث فى تعارض مقتضيات الألفاظ
١٢٦	الباب الرابع فى الأوامر وفيه ثمانية فصول
١٢٦	الفصل الأول فى مسماه ما هو
١٢٩	الفصل الثانى ورود الأمر بعد الحظر
١٤١	الفصل الثالث فى عوارضه
١٤٣	الفصل الرابع جواز تكليف مالا يطاق
١٤٤	الفصل الخامس الأمر بالمركب أمر بأجزائه .

صحيفة

١٥٠ الفصل السادس فى متعلقه

١٦٠ الفصل السابع فى وسيلته

١٦٢ الفصل الثامن فى خطاب الكفار

١٦٨ الباب الخامس

فى النواهي وفيه ثلاثة فصول

١٦٨ الفصل الأول فى مسماه

١٧٢ الفصل الثانى فى أقسامه

١٧٣ الفصل الثالث فى لازمه

١٧٨ الباب السادس

فى العمومات وفيه سبعة فصول

١٧٨ الفصل الاول فى أدوات العموم

١٩٥ الفصل الثانى فى مدلوله

٢٠٢ الفصل الثالث فى مخصصاته

٢١٦ الفصل الرابع فيما ليس من مخصصاته

٢٢٤ الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص إليه

٢٢٦ الفصل السادس فى حكمه بعد التخصيص

٢٣٠ الفصل السابع فى الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء

٢٣٣ الباب السابع

فى أقل الجمع

٢٣٧ الباب الثامن

فى الاستثناء وفيه ثلاثة فصول

٢٣٧ الفصل الأول فى حده

٢٣٩ الفصل الثانى فى أقسامه

٢٤١ الفصل الثالث فى أحكامه

٢٥٩ الباب التاسع

فى الشروط وفيه ثلاثه فصول

٢٥٩ الفصل الأول فى أدواته

صحيفة

٢٦١ الفصل الثانى فى حقيقته

٢٦٣ الفصل الثالث فى حكمه

٢٦٦ الباب العاشر

فى المطلق والمقيد

٢٧٠ الباب الحادى عشر

فى دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة

٢٧٤ الباب الثانى عشر

فى المجمل والمبين وفيه ستة فصول

٢٧٤ الفصل الأول فى معنى ألفاظه

٢٧٥ الفصل الثانى فيما ليس مجملا

٢٧٨ الفصل الثالث فى أقسامه

٢٨٠ الفصل الرابع فى حكمه

٢٨٢ الفصل الخامس فى وقته

١٨٥ الفصل السادس فى المبين له

٢٨٨ الباب الثالث عشر

فى فعله عليه الصلاة والسلام وفيه ثلاثة فصول

٢٨٨ الفصل الأول فى دلالة فعله عليه الصلاة والسلام

٢٩٠ الفصل الثانى فى اتباعه عليه السلام

٢٩٥ الفصل الثالث فى تأسيه عليه الصلاة والسلام

٣٠١ الباب الرابع عشر

فى النسخ وفيه خمسة فصول

٣٠١ الفصل الاول فى حقيقته

٣٠٣ الفصل الثانى فى حكمه

٣١١ الفصل الثالث فى الناسخ والمنسوخ

صحيفة
٣١٧ الفصل الرابع فيما يتوهم أنه ناسخ
٣٢١ الفصل الخامس فيما يعرف به النسخ
٣٢٢ الباب الخامس عشر
في الاجماع وفيه خمسة فصول
٣٢٢ الفصل الأول في حقيقته
٣٢٤ الفصل الثاني في حكمه
٣٣٩ الفصل الثالث في مستنده
٣٤١ الفصل الرابع في المجمعين
٣٤٣ الفصل الخامس في المجمع عليه
٣٤٦ الباب السادس عشر
في الخبر وفيه عشرة فصول
٣٤٦ الفصل الأول في حقيقته
٣٤٩ الفصل الثاني في التواتر
٣٥٤ الفصل الثالث في الطرق المحصلة للعلم غير التواتر
٣٥٥ الفصل الرابع في الدال على كذب الخبر
٣٥٦ الفصل الخامس في خبر الواحد
٣٦٧ الفصل السادس في مستند الراوي
٣٦٨ الفصل السابع في عدده
٣٦٩ الفصل الثامن فيما اختلف فيه من الشروط
٣٧٣ الفصل التاسع في كيفية الرواية
٣٧٩ الفصل العاشر في مسائل شتى
٣٨٣ الباب السابع عشر
في القياس وفيه سبعة فصول
٣٨٣ الفصل الأول في حقيقته
٣٨٥ الفصل الثاني في حكمه
٣٨٩ الفصل الثالث في الدال على العلة

صحيفة
٣٩٩ الفصل الرابع في الدال على عدم اعتبار العلة
٤٠٤ الفصل الخامس في تعدد العلل
٤٠٥ الفصل السادس في أنواعها
٤١٢ الفصل السابع فيما يدخله القياس
٤١٧ الباب الثامن عشر
في التعارض والترجيح وفيه خمسة فصول
٤١٧ الفصل الأول هل يجوز تساوي الأمارتين الخ
٤٢٠ الفصل الثاني في الترجيح
٤٢٢ الفصل الثالث في ترجيحات الأخبار
٤٢٥ الفصل الرابع في ترجيح الأقيسة
٤٢٧ الفصل الخامس في ترجيح طرق العلة
٤٢٩ الباب التاسع عشر
في الاجتهاد الخ وفيه تسعة فصول
٤٢٩ الفصل الأول في النظر
٤٣٠ الفصل الثاني في حكمه
٤٣٥ الفصل الثالث فيمن يتعين عليه الاجتهاد
٤٣٦ الفصل الرابع في زمانه
٤٣٧ الفصل الخامس في شرائطه
٤٣٨ الفصل السادس في التصويب
٤٤١ الفصل السابع في نقض الاجتهاد
٤٤٢ الفصل الثامن في الاستفتاء
٤٤٣ الفصل التاسع فيمن يتعين عليه الاستفتاء
٤٤٥ الباب العشرون
في جمع أدلة المجتهدين وتصرفات المكلفين وفيه فصلان
٤٤٥ الفصل الأول في الأدلة
٤٥٥ الفصل الثاني في تصرفات المكلفين في الأعيان

تمت الفهرست